Alberto Caturelli

Examen crítico del liberalismo como concepción del mundo

GLADIUS

El lector tiene en sus manos no un ensayo histórico aunque lo suponga conocido, sino un estudio teórico-crítico de la concepción liberal de la realidad y del hombre que ha impregnado el mundo en los últimos tres siglos.

Como lo muestra el autor, el liberalismo no es sólo un sistema político, una economía o una filosofía de la historia, sino una concepción totalizadora de lo real caracterizada por la autosuficiencia del hombre y de su mundo.

El liberalismo es anticristiano como lo es el liberalismo llamado "católico". La torre de Babel (Gn 11, 1-9) simboliza el alejamiento de Dios y el compromiso y componenda con el mundo hostil a Dios. Al edificar la torre babilónica, Yahvé confundió las lenguas de los pueblos, lo que simboliza la disolución y el caos: Babel, contrapuesta a la torre de Dios donde cada uno tiene preparada su morada (Jn 14, 2).

Autosuficiencia del desorden global del mundo, genial y proféticamente simbolizada por Bruegel el Viejo en su cuadro *La torre de Babel*.

creative commons

ISBN 978-950-9674-91-2

El Autor

Alberto Caturelli es doctor en Filosofía por la Universidad de Córdoba. En la histórica "casa de Trejo" cumplió una larga carrera docente como profesor, entre los años 1953 y 1993. Es Investigador Superior del Conicet, a cuya vida institucional estuvo ligado muchos años. En 1983 fue distinguido con el Premio Consagración Nacional en Filosofía. Es doctor *honoris causa* de varias universidades y miembro de redacción de revistas filosóficas argentinas y extranjeras.

Participó en dos centenares de Congresos en diversos países. En la Argentina organizó el Primer Congreso Mundial de Filosofía Cristiana (1979) y los Congresos Católicos Argentinos de Filosofía (1981-1999). Es miembro de una veintena de sociedades y academias. Es miembro titular de la Academia Pontificia Pro Vita (1996).

Ha publicado treinta y cuatro volúmenes y alrededor de medio millar de artículos. Su obra se caracteriza por desarrollarse en dos planos: uno especulativo, en el cual expone su pensamiento teórico, y otro de investigación histórica, especialmente orientado a la reconstrucción del pensamiento nacional.

Se han defendido tesis sobre su obra en diversas universidades (Curitiba, México, Sevilla, Málaga, Barcelona). En la Argentina puede verse el volumen colectivo de la S.I.T.A. *Argentina, Tomismo y existencia cristiana. Simposio en homenaje a Alberto Caturelli*, con trabajos específicos sobre su pensamiento de: Rodolfo Mendoza, Abelardo Lobato, Enrique Martínez, Carlos Daniel Lasa, Mario Caponnetto, Manuel Ocampo, Aníbal Fosbery, Alfredo Sáenz, Héctor Padrón, Rafael Breide Obeid, Claudio Calabrese y Eudaldo Forment (178 pp., Buenos Aires 2002).

Una nómina parcial de sus libros se incluye en la segunda solapa de esta obra.

Examen crítico del liberalismo como concepción del mundo

ALBERTO CATURELLI

Examen crítico del liberalismo como concepción del mundo

GLADIUS
BUENOS AIRES
2008

Tapa y contratapa

La Torre de Babel
Pieter Bruegel el Viejo, 1563
Museo de Historia del Arte, Viena

Con las debidas licencias.
Todos los derechos reservados.

Queda hecho el depósito que previene la ley 11.723.

© 2008 by Ediciones Gladius
© 2008 by Alberto Caturelli

Caturelli, Alberto
Examen crítico del liberalismo como concepción del mundo
1ª ed. - Buenos Aires, Gladius, 2008
136 p., 20 x 14 cm.
ISBN 978-950-9674-98-1
1. Filosofía I. Título
CDD 190

Fecha de catalogación: 04-06-2008

Indice general

Introducción 7

I. Origen y naturaleza del liberalismo 11

a) Los antecedentes próximos y remotos 13
b) El liberalismo como concepción del mundo 23
c) El liberalismo como doctrina político-social 32

1. Una concepción de la sociedad y de la política 33
2. La plenitud de la autosuficiencia hasta la gnosis hegeliana 36
3. El "antiguo régimen", premisa de la Revolución 37
4. La revolución norteamericana y la Declaración de los derechos del Hombre y del Ciudadano 39
5. La política subordinada a la economía 43

d) Los grados del liberalismo según León XIII 48

II. El llamado "liberalismo católico" 51

a) Proceso histórico-doctrinal del liberalismo "católico" 53
b) La posibilidad de un Estado laico "cristiano" y nuevas formas de liberalismo 58

III. Reflexiones críticas 67

a) ¿"Un buen cristiano es un liberal que se ignora"? 70
b) El liberalismo y la doctrina social de la Iglesia 73
c) La verdadera democracia es jerárquica y antiliberal y el liberalismo es inorgánico y antidemocrático 77

d) La imposible "re-creación" del liberalismo y los abusos de la semántica 85
e) La "mentalidad" liberal, un neopelagianismo contemporáneo 91

IV. La autoridad y la obediencia 97

a) Participación y autoridad 100
b) La autoridad participada 104
c) Los grados de la autoridad participada 106
1. La autoridad doméstica 108
2. Los otros modos de la autoridad participada 113
d) La autoridad participada en la sociedad política 115
1. Toda autoridad instituida por Dios 115
2. El bien común temporal, fin de la autoridad política 117
e) La autoridad y la virtud de la obediencia 118
1. La obediencia, parte de la justicia 118
2. Despotismo planetario y desorden esencial 122
f) Autoridad, libertad y obediencia a la luz de la revelación cristiana 123

Indice de nombres 131

Introducción

El término "liberalismo" arrastra consigo una equivocidad y una confusión semántica cada vez mayor, aunque ésta no haya logrado borrar del todo un sentido único, más o menos oculto, que es el común denominador de todos los liberalismos. Por otro lado, me parece percibir que, además, de los sentidos (teológico, filosófico, político-social y económico) que implica el término "liberalismo", existe también una "mentalidad" liberal, una suerte de talante que ha crecido sobre una implícita doctrina y que es, frecuentemente, más poderosa que las claras convicciones racionales. Por eso, quizá sea menester un primer examen del término que nos permitirá eliminar los sentidos no adecuados por un lado y, por otro, acercarnos a sus significaciones más propias; pero no expresará tampoco su sentido total porque éste ha de surgir a lo largo del desarrollo del presente estudio y será puesto de manifiesto en la conclusión.

Por lo pronto, para comenzar por lo más obvio, debe excluirse de la actual significación de "liberalismo", la del

término "liberal" en su acepción clásica según la cual "se denomina liberal al que regala 'liberalmente' y sin murmurar" como dice San Isidoro [1]; este sentido, aún hoy en vigencia en ciertas expresiones del mundo cultural hispánico, viene a identificarse con la virtud moral de la liberalidad, que es parte de la justicia y está constituida por el hábito de dar, de usar con desprendimiento del dinero (bien útil) en bien del prójimo [2]; de ahí se siguen ciertas expresiones referidas al "liberal" como el hombre generoso en el dar sin esperar recompensa. No es necesario referirnos a los derivados de las clásicas "disciplinas liberales" y a las profesiones libres o "liberales" ya que estos términos, como los indicados en primer lugar, no conllevan el significado de una concepción general del mundo o de un determinado sistema socio-político. El término "liberalismo" supone un determinado contexto histórico doctrinal del que no puede ni debe ser aislado sin ensanchar cada vez más la equivocidad que suele acompañarlo; en esa perspectiva, sea que el término "liberal" provenga de las jornadas del 18-19 Brumario cuando Napoleón disolvió la Asamblea de los Quinientos poniendo las bases del Consulado (1799), sea que su verdadero origen haya que buscarlo en el empirismo contractualista inglés, lo cierto es que su significado moderno expresa mucho más que un régimen político. Expresa una verdadera concepción general del mundo. En tal caso, es posible hablar de un liberalismo teológico, de un liberalismo

1 *Etymologiarum*, X, 156.
2 Santo Tomás, *S. Th.*, II-II, 117,4.

filosófico, político y económico y aunque se encontrarán diferencias internas muy evidentes, siempre será sencillo mostrar el común denominador esencial que a todos los une; en consecuencia, el término "liberalismo" designará un orden de ideas, una visión de la realidad humana y social. De donde se siguen dos consecuencias inmediatas: el intento actual de designar con el término "liberalismo" una realidad distinta a la que el término expresa en su contexto histórico-doctrinal, aumentará la confusión; en segundo lugar, se comprende que no deben identificarse los términos "liberalismo" y "democracia". Del hecho de que el liberalismo, en la actualidad, propugne una "democracia liberal" como expresión política genuina de su visión del mundo, no se sigue que el régimen democrático se identifique con la democracia liberal. Por el contrario, en este estudio me atreveré a sostener que la verdadera democracia es antiliberal y orgánica, y que el régimen liberal es antidemocrático.

I

Origen y naturaleza del liberalismo

a) Los antecedentes próximos y remotos

Para comprender lo que es el liberalismo no basta decir que es la "doctrina o práctica de la libertad" porque semejante afirmación no dice nada. Ante todo porque "doctrina" significa enseñanza de lo contemplado ("donación de la ciencia iluminada por la sabiduría"), lo cual es radicalmente diverso al significado de "práctica" (que designa el conocimiento ordenado a la acción misma); luego, la "o" introduce el equívoco porque la doctrina *no* es la práctica. Lo más grave es que, siendo la libertad propiedad metafísica de la voluntad, no se ve bien qué significa doctrina o práctica de la libertad. Es, pues, necesario hacer caso omiso de la tontería de Alberdi cuando dijo que "la única generación espontánea que Dios ha permitido es la libertad", no sólo porque carecía por completo de "densidad" y de "signo cristiano", sino porque carece de significación en el plano metafísico. Será necesario dirigir la atención a la génesis histórica del problema para esclarecer su esencia y sólo entonces podremos pronunciarnos acerca de la legitimidad de los diversos usos del término "liberalismo" en la actualidad.

Por lo general se acepta que "liberalismo" designa cierta autosuficiencia del hombre y de su mundo o, lo que es lo mismo, cierta in-dependencia de la razón individual respecto de la Revelación, y que en el orden político-social se manifiesta en el goce de las "libertades" individuales garantizadas en el "Estado de derecho", él también autosuficiente en su orden. Aunque, por mi parte, este sentido general es provisorio y está sujeto a revisión y corrección, puede ser suficiente como punto de partida, ya que, considerado históricamente, se diferencia fuertemente de un mundo como el de la Edad Media que era un mundo completamente *sacro*. Todo lo real, para el hombre cristiano, está embebido, asumido, transfigurado por el Verbo pues "*todas* las cosas" han sido hechas por Él (Jn. 1,3) y, por eso, ningún orden de la realidad es autosuficiente sino que manifiesta esta radical dependencia; el orden natural, diverso del orden sobrenatural, está *unido* a él en cuanto sanado y elevado por la Gracia; de ahí que, para el cristiano medieval, antes de la Redención, el "hombre viejo" era el hombre esclavo del pecado y "libre" respecto de la justicia (Rom. 6, 20); después de la Redención es libre del pecado (y de la muerte) y siervo de la justicia (Rom. 6, 22). Por donde se ve que la libertad, a sus sentidos psicológico-metafísico y moral agrega un sentido sobrenatural y teológico que ayuda a comprender que el pecado (y el poder pecar) es el *defecto* de nuestra libertad. Por todo esto, porque todo ha sido creado por y para el Verbo y el hombre ha sido liberado por Él, *ningún orden de la realidad puede considerarse autosuficiente*. Esto vale, naturalmente, para el orden temporal y, por eso, una separación entre el orden político-temporal (el Estado) y el

orden sobrenatural era inconcebible para el hombre cristiano-medieval. La separación del Estado de la Iglesia, equivalente a la autosuficiencia del orden temporal respecto del orden sobrenatural, era impensable en la medida en la cual su mundo conservase su sacralidad esencial. De ahí que la libertad se presente en cuatro planos: psicológico, metafísico, moral-político y sobrenatural; si dejo de lado los dos primeros (supuestos esenciales), en el orden moral y político la libertad no era jamás meramente individual sino social, comunitaria, en cuanto actuada en la familia y en las sociedades intermedias (comuna, región, provincia; gremio, corporación, etc.); en el orden sobrenatural era actuada en el seno de la comunidad sobrenatural que es el Cuerpo Místico. Ciudadano de dos comunidades (natural una y sobrenatural la otra), ambas unidas, no confundidas, expresaban la totalidad *sacra* de la vida del hombre y de su mundo.

Sin entrar a considerar circunstancias y hechos históricos concomitantes (para lo cual recomiendo la obra del P. Lagarde sobre el nacimiento del espíritu laico) la primera ruptura entre el orden temporal y el orden sobrenatural es el resultado del nominalismo voluntarista cuyo representante máximo es Guillermo de Occam (1300-1350) y su escuela. En efecto, en el plano especulativo, la categoría de relación es vaciada de contenido (no hay más *relatio realis*) y, por eso, tampoco la hay entre razón y fe; en el orden práctico desaparece la posibilidad de establecer una relación de subordinación del Estado a la Iglesia y, como lo proclama en el *Dialogus contra el papa Juan XXII*, la in-dependencia del Estado es plena. Aunque la ocasión sea el apoyo que Occam

quiere brindar al Emperador Luis de Baviera, que deseaba legitimar el adulterio de su hijo contra las normas de la Iglesia, lo que realmente importa es la secularización del poder civil. Naturalmente esta ruptura se funda en un concepto de libertad identificada con la espontaneidad empíricamente mostrada puesto que carecen de validez los argumentos metafísicos; de ahí también que la voluntad sea independiente de la presentación intelectual del bien (voluntarismo radical). Y así, de la síntesis de la libertad-espontaneidad y el voluntarismo como resultados del nominalismo de fondo, debe seguirse no sólo la no dependencia del poder secular sino la primacía del poder civil sobre la Iglesia. Asistimos así, con la primera ruptura entre el orden temporal y el sobrenatural, a la explícita declaración de la *autosuficiencia del mundo del hombre*. El voluntarismo occamista lleva implícita la necesidad de sostener que la sociedad civil tiene su origen no en la naturaleza sino en un acto de voluntad del hombre (soberanía popular) y que el derecho natural o sólo responde a una mera ordenación racional humana sin el último fundamento que es Dios o, más radicalmente, que debe trocarse en un normativismo positivo que concluye por anular el derecho natural.

La ruptura entre el orden temporal y el sobrenatural llevada a cabo por Occam conlleva la ruptura entre razón y fe, la ruptura entre el orden natural y el Estado que se absolutizará en Sí mismo y, por fin, la negación del orden natural. El primer paso está claro en los averroístas cuyo representante más prominente ha sido Juan de Jandun († 1328) quien, al llevar a su extremo la teoría de la doble verdad,

pone de relieve la irracionalidad de las verdades de fe; en el orden práctico no quedará otro camino (en *su De laudibus Parisius*) que el rechazo de todo influjo sobrenatural sobre el orden temporal. Sus protestas de cristiano ortodoxo no logran disimular su escepticismo real y la ruptura radical entre razón y fe. El segundo paso lo dio Marsilio de Padua (1275-1343): Dios se aleja del orden temporal delegando la soberanía en el pueblo y la ley es sólo medida de los actos humanos de los ciudadanos *ab intra* del Estado; mientras la Iglesia no es una sociedad perfecta porque no pasa de ser una congregación inorgánica de fieles, para el autor del *Defensor pacis* sólo el Estado es sociedad perfecta que, como el Estado liberal del siglo XVIII, debe someter a la Iglesia. Era, pues, lógico, que Marsilio sostuviera el conciliarismo como vía de anulación de la autoridad del Vicario de Cristo y, al mismo tiempo, aniquilar el derecho natural, se fuera perfilando la sociedad como una yuxtaposición de singulares (resultado del nominalismo) y la autosuficiencia del Estado se hiciera absoluta preanunciando, con esta autonomía plena del poder secular, el Estado totalitario.

Como ha dicho Galvão de Sousa, Marsilio "fue quien, por primera vez, enseñó la plenitud absoluta del poder, sin la cual no existiría el totalitarismo [...] Finalmente, por su manera de entender la legalidad con base en el monismo jurídico, y por el fondo inmanentista de su pensamiento, dejó delineada una teoría del Estado totalitario" [1]. Sólo fal-

1 *O totalitarismo nas origens da moderna teoria do Estado*, São Paulo, 1972, p. 212-213. Cfr. Marsile de Padoue, *Le défenseur de la paix*, 583

taba aniquilar el orden natural mismo y, con él, el orden metafísico, tarea que lleva a sus extremos Nicolás de Autrecourt (1300-1350) refugiado –como Occam, Juan de Jandum y Marsilio– en la corte de Luis de Baviera: Si el criterio de verdad debiera ser el principio de contradicción, también debiera ser posible la identificación de sujeto y predicado en la proposición; pero esto no es posible porque el espíritu no puede pasar del conocimiento de una cosa al de otra pues "si es *otra* no es susceptible de identificarse con la primera" [2]; en consecuencia, carece de validez el principio de contradicción, es indemostrable la existencia del mundo exterior y, sobre todo, se ha de afirmar como único dato inmediato la apariencia (fenómeno) de las cosas. Este fenomenismo ignora, por un lado, el orden metafísico y, por otro, declara totalmente autosuficiente al mundo del hombre y de la vida social: ruptura entre orden temporal y sobrenatural, escepticismo respecto de los contenidos de la fe, autosuficiencia del Estado y soberanía popular hasta el rechazo del orden natural, configuran el preludio de una próxima concepción general del mundo que tendrá como signo distintivo la *autosuficiencia del orden temporal* [3]. Aunque no se em-

---

pp., traduction, Introduction et Commentaire par Jeannine Quillet, Liv. Ph. J. Vrin, Paris, 1968.

2 Maurice de Wulf, *Historia de la filosofía medieval*, trad. de J. Torral Moreno, México, Ed. Jus, 1949, vol. III, p. 131-132.

3 Cf. G. de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque*, Louvain-Paris, 1962, vol. IV; L. Baudry, *Guillaume d'Occam. Sa vie, ses oeuvres, ses idées sociales et politiques*, Paris, 1950, vol. I; P. Doncoeur, "Le nominalisme de Guillaume d'Occam", *Revue Neoscolastique de Ph.*, Louvain, 1921, t. XXIII, p. 1-25; Carlo Giacon, *Guglielmo di Occam*, Milano, 1941, 2 vols.; Sergio Rábade Romeo, *Guillermo de Ockham y la filosofía del siglo XIV*, C.S.I.C.,

plee todavía el término "liberalismo", es evidente que se preludian las afirmaciones fundamentales a él atribuidas, sobre todo después del Iluminismo. Una profunda grieta se ha abierto ya en la Cristiandad y comienza un largo y penoso proceso de apostasía.

Por cierto, desde Pentecostés, este peligro ha acompañado siempre a la Iglesia y así será hasta el fin de los tiempos. Por eso, es posible encontrar antecedentes remotos del "liberalismo" sin que necesariamente tengan conexión directa con el pensamiento moderno. Sin detenernos, por ahora, en el significativo regreso de Juan de Jandum y Nicolás de Autrecourt a los mitos prerracionales de la eternidad del mundo y la negatividad de la materia, resulta casi imposible no recordar al pelagianismo de los siglos IV y V cuya tesis fundamental (arduamente combatida por San Agustín) no es otra que la autosuficiencia de la libertad del hombre para la salvación sin el auxilio de la gracia, afirmación que supone la negación del pecado original o, al menos, la transmisión del mismo a la descendencia de Adán [4]. Es sumamente significativo que el *initium fidei* sea un acto primero de voluntad; es decir, de la libertad del hombre sin intervención de la gracia, insinuándose un voluntarismo previo que funda

---

Inst. 'Luis Vives' de Filosofía, Madrid, 1966 (esp. cap. XIV). Además, puede considerarse, Jean Rivière, "Jean de Jandum", *Dict. de Théol. Cath.*, t. VIII, col. 764-5, 1924; Paul Vignaux, "Nicolas d'Autrecourt", *Dict. de Théol. Cath.*, t. XI, col. 561-587; *Nominalisme au XIVe siècle*, Montréal-Paris, 1948.

4 Se estudiarán con mucho fruto, las siguientes obras de San Agustín: *De gratia et libero arbitrio* (426); *De natura et gratia* (415); *Contra duas Epistolas pelagianorum* (420); *De gestis Pelagii* (417).

un mundo de autosuficiencia humana. Extremando algo los términos, podría hablarse aquí de una suerte de "liberalismo teológico".

La grieta abierta en la Cristiandad se convierte en ruptura con el Protestantismo. Sólo un voluntarismo nominalista –por un lado el impulso primero y ciego del apetito y por otro la inexistencia de relaciones reales– permite afirmar en teología que el libre albedrío (potencia de obrar o no obrar o de obrar de esta o esta otra manera) sólo es libre para el mal; siendo el mal sólo defecto (ausencia de bien y fatal no orientación de la voluntad al bien) es contradictorio sostener en filosofía que sólo hay libre albedrío para el mal. Sea esto lo que fuere, la afirmación fundamental de Lutero de que, después del pecado, "el libre albedrío está cautivo y reducido a servidumbre", implica que el hombre "no es libre salvo para el mal" [5]. De hecho, entonces, el hombre no es libre pues su libre albedrío "está muerto". Por eso las obras "nada aportan... para la justificación" [6] y la naturaleza humana como naturaleza está aniquilada. No en vano Lutero había recibido una formación occamista en la Universidad de Erfurt y más tarde, en sus estudios teológicos, bajo el influjo del mayor nominalista del siglo XV, Gabriel Biel, sin olvidar al propio Occam y a Gregorio de Rímini. Las consecuencias inmediatas se siguen rigurosamente pues la sacralidad del

---

5 *Controversia de Heidelberg*, nº 13, en *Obras*, ed. de Teófanes Egido, Salamanca, Ed. Sígueme, 1977, vol. I, p. 80.

6 *Op. cit.*, nº 25, vol. I, p. 84; cf. también *La cautividad babilónica de la Iglesia*, I, p. 101; *La libertad del cristiano*, I, p. 160.

mundo deja de tener sentido; el mundo, si se me permite la expresión, se "mundaniza" del todo y la religión se enclaustra en la subjetividad de la conciencia. Magníficamente expresa sus consecuencias político-sociales Federico Wilhelmsen: "El equilibrio entre las obras y la fe, predicado por la Iglesia, se rompió, y con ello se rompieron todos los enlaces que hacían posible una vida social y política con justicia y dignidad"; más aun: "si la naturaleza humana no vale nada, tampoco vale la razón, puesto que la razón pertenece al hombre. Si la razón no vale nada, el hombre no puede descubrir las leyes de la política y de la vida ética. Por lo tanto, la justicia, salvo la justicia puramente divina, se reduce a un mito" [7].

Pero, si como quiere Calvino, se subraya nuestra nadidad e impotencia para cumplir la ley y, desde esta nadidad sólo nos justifica la elección de Cristo (hecha patente en el éxito terreno), la Iglesia pasa a ser "el número de los elegidos" [8]. Por un lado este abismo interior del hombre y, por el otro, la trascendencia absoluta de Dios; en el medio, las obras que no sirven para alcanzar la salvación sino como *signos* de la elección; de donde se sigue, como lo ha puesto de relieve Max Weber, que "el calvinista crea por sí mismo su propia salvación" [9] y transforma el ascetismo sobrenatural católico "en una ascesis puramente «profana», terrenal". Es-

7 *El problema de Occidente y los cristianos*, Sevilla, 1964, p. 41.

8 *Christianae religionis institutio*, cap. II; manejo la ed. castellana de J. Teran, Bs. As., La Aurora, 1948, 2 vols.

9 Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, trad de L. Legaz y Lacambra, Madrid, Ediciones Península, 19732, p. 145.

to favorece la acumulación de riquezas (capitalismo) y facilita el nacimiento del "hombre económico" del liberalismo capitalista y pone el fundamento del *self made man*. El trabajo (transformación del mundo) supone, al mismo tiempo que la negación de la ley natural, la autonomía del mundo de las obras; es decir, del mundo del hombre. La sociedad, constituida de soledades juntas, abismos frente a Dios, es suma de soledades y la comunidad política pierde su carácter orgánico. Nuevamente dejo la palabra a Wilhelmsen: "Con la repulsa del valor sacramental de la realidad vino la negación de la bondad de la materia, y, de esto, la negación de María, principio de la mediación. El universo llegó a ser nada más que la materia prima del manchesterianismo, un universo bueno solamente para explotar y martillear, a fin de lograr lo severamente útil, y nada más. El hombre se abandonó a la búsqueda de los bienes de esta vida. Un materialismo se apoderó del espíritu europeo". Por eso, "el liberalismo es el hijo del calvinismo y ambos son los enemigos perpetuos de la ciudad católica" [10]. Jamás anteriormente –salvo en el pelagianismo pero en un contexto muy diverso– se había abierto, desde dentro del Cristianismo, tan ancho margen a la autosuficiencia del hombre y de su mundo en el cual la sociedad comienza a aparecer como una yuxtaposición de singulares. Esto era imposible de evitar si se afirmaba, al mismo tiempo, la primacía de la voluntad y el nominalismo radical. En el plano teológico, Lutero, Calvino y los protestantes fueron consecuentes, aunque parezca pa-

10 *Op. cit.*, p. 50.

radójico (y así es de hecho), porque esta inicial afirmación de la enfermedad constitutiva de la libertad, hizo a esta misma libertad completamente autónoma en su mundo propio en el cual el poder temporal alcanza su total autosuficiencia. Se confirma la primera afirmación acerca del sentido del "liberalismo" como la concepción del mundo que sostiene la autosuficiencia del hombre y, por tanto, la separación de la razón individual del orden revelado.

b) El liberalismo como concepción del mundo

Se ha visto en el análisis anterior que la autosuficiencia del orden temporal es el carácter común de los antecesores del liberalismo moderno. Más adelante se verán las diferencias –a veces muy pronunciadas– y los matices entre los "liberalismos"; por ahora es importante retener que el significado del término que designa esta realidad no debe ser separado de su savia histórico-doctrinal pues lejos de aclarar las cosas introduciría más confusión, y sabemos algo: que el liberalismo no es sólo un régimen político ni una economía –que son sus efectos lógicos– sino una *visión del mundo*; quiero decir, una visión de la totalidad de la realidad. Por eso, a través de la intrincada maraña de los "liberalismos" es perfectamente posible indicar las líneas esenciales de una doctrina general acerca de la realidad como tal, del hombre, de Dios, de la historia y de la vida social.

El nominalismo de origen y la consiguiente negación de toda *relatio realis*, permite concebir el pensamiento lógico como mero cálculo matemático (Hobbes) y, por otro lado, negada de hecho la metafísica, el mundo físico sólo puede ser concebido al modo mecanicista. Las diferencias que separan a Hobbes de Locke no suprimen los acuerdos profundos puesto que el conocimiento debe clausurarse en los límites del análisis psicológico y no debe trascender la experiencia sensible. De ahí que no exista ninguna razón, por un lado, para justificar la presencia de Dios como causa eficiente del mundo y, por otro, para justificar la sociabilidad del hombre. Respecto de lo primero, Dios "se aleja" del mundo y el Cristianismo debe ser "explicado" en los límites de la razón (deísmo). Se prepara el "cristianismo *sin* misterios" de Toland; respecto de lo segundo, será menester (puesto que no queda otro camino) explicar la sociabilidad del hombre a partir de una mera hipótesis, una ficción, como es el "estado de naturaleza" pre-social (Locke), raíz del libre contrato que, a la vez que atomiza la sociedad, es el origen del Estado. Pero lo que aquí me interesa primeramente, es el "alejamiento" de Dios y el ensanchamiento casi absoluto de la autosuficiencia del mundo del hombre.

Dios pierde su carácter cristiano sin ser explícitamente negado como impersonal Causa suprema dentro de los límites de la razón natural; de este modo, la patria del hombre es este mundo temporal del que Dios discretamente se ha alejado. Algunos, como Toland, o como Voltaire, negarán la existencia del orden sobrenatural; otros, en cambio, sin negarlo, sostendrán la autosuficiencia del mundo temporal

respecto de un Dios que deja que el hombre haga su propio destino. De todos modos, la relación del hombre con Dios, como ya se vio al considerar la Reforma protestante, se recluye en la conciencia subjetiva y abre el camino ya al racionalismo sin misterios, ya al irracionalismo voluntarista que reaparecerá fuertemente en el siglo XIX. Por ahora, el todo se "explica" en los límites de la razón cuyas "luces" *(Aufklärung)* se oponen a las "tinieblas" de una inteligencia que asiente a la Fe como en la Edad Media (la "edad oscura"). Respecto de Dios se siguen tres actitudes: o simplemente no existe (Helvetius, Holbach, La Mettrie) y el mundo del hombre no está ligado a nada absoluto; o se trata apenas del impersonal "Arquitecto del universo" (Voltaire, D'Alembert, Franklin) hace del hombre una suerte de demiurgo de este mundo; o se trata, todavía, del Dios cristiano respecto del cual se ha puesto especial cuidado en tenerlo "separado" de este mundo (protestantes, Kant, más tarde Lammenais). Los tres grados posibles vienen a coincidir en el autonomismo del mundo temporal.

Es característico de esta nueva actitud negar explícitamente, o de hecho, el carácter sagrado del universo y, en sus tres niveles, se niega que la cristiandad medieval haya sido "humanista" en el sentido de haber sostenido los valores humanos en sí mismos. El teísmo medieval es, en el fondo, negador del hombre y el mundo; ahora el mundo se ha in-dependizado: en él ya no moran ni Dios ni el diablo y el milagro carece de sentido. Por eso, este hombre, aunque siga siendo "cristiano", ha abierto un ámbito propio para sí mismo, en el que su fe carece de vigencia y de "encarna-

ción"; en el mejor de los casos, su fe ya no es más "nuestra" fe, sino "mi" fe, subjetiva, individual; el Cuerpo Místico, en verdad, carece de significación precisamente en cuanto "cuerpo" y la Iglesia aparece a sus ojos como mera "congregación" de fieles, yuxtaposición o adición de singulares. Agudamente observa Groethuysen: "la fe (al hombre burgués) le parece peligrosa cuando no se mantiene dentro de ciertos límites, y en el fondo le es ingrato que le pongan demasiado delante de los ojos lo que no puede negar en tanto sigue considerándose como católico. Por eso precisamente parece también necesario que no se exponga la capacidad de resistencia de su fe a una prueba demasiado dura" [11].

En estas condiciones es lógico que pase a primer plano lo que el hombre "ilustrado" denomina "naturaleza", sobre todo desde el momento en que el hombre se debe *a sí mismo* y sólo se ordena a sí mismo todo cuanto haga en este mundo. Entre él y Dios existe una suerte de "convenio" por el cual Dios se ha comprometido a no entrometerse con él y el hombre con Dios a Quien ha resuelto dejar "tranquilo". Esto en el mejor de los casos ("separación" entre el orden natural y el orden sobrenatural) porque tanto en el ateísmo como en el deísmo el problema ha sido resuelto de modo mucho más tajante. De ahí que el hombre burgués quiera "explicarlo" todo *desde* la naturaleza (naturalismo) y que se afiance cierta absolutidad de la ciencia empírica a la que comenzará a escribir con mayúscula: la Ciencia. Esto es así

11 *La formación de la conciencia burguesa en Francia del siglo XVIII*, trad. de J. Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 1943, p. 47.

porque en el mundo autosuficiente, la Naturaleza devela sus enigmas sólo a la Ciencia que garantiza un Progreso *sine fine*. No hay que esperar al marxismo para afirmar que ya no tienen mucho sentido la contemplación y la pura reflexión que deben ceder el paso a la acción pues, para el hombre, como decía Voltaire, no estar "ocupado" es lo mismo que no existir.

De esa actitud fundamental se siguen dos consecuencias inmediatas: el ámbito de autosuficiencia conlleva, por un lado, la autonomía de la conciencia moral y, por otro, la revaloración de los bienes de este mundo. Mientras en el siglo V, San Agustín miraba con desconfianza a los negociantes que traficaban y ganaban sobre el trabajo de los demás, ahora el hombre liberal debe negar el *otium* en el altar del *neg-otium*, y como este ámbito es autosuficiente puesto que Dios no se entromete en él, tiene sus propias reglas: la moral cristiana ha quedado recluida en la casa, acoquinada en la "moral" de su mujer, cuya honestidad custodia, y nada tiene que ver con el mundo autosuficiente de los negocios de este mundo. Por otro lado (segunda consecuencia) mientras los valores económicos no trascendían, en la cristiandad de la "edad oscura", del grado de los bienes útiles en orden al bien común, ahora saltan al primer plano y deben ser acumulados en cuanto fuente de poder intramundano (capitalismo). Si es así, solamente en este mundo el hombre encontrará su Felicidad (también con mayúscula), sin negar quizá la futura, puesto que el dios del liberal "honesto" es un Negociador prudente, sobre todo si se tiene tiempo suficiente para "arreglar cuentas" con Él en el trance de la muerte.

La autosuficiencia conlleva, como es lógico, un nuevo concepto de "virtud", y un redescubrimiento muy significativo de la libertad, de la "igualdad" entre los hombres y de la "fraternidad" humana. La moral se ha vuelto naturalista debido a la autosuficiencia del mundo del hombre (ya sea ateo, deísta o "cristiano") y la norma moral se identifica ya con la utilidad, ya con el sentimiento (Shaftesbury) de modo que la virtud apenas se presenta como un vago amor al orden y belleza del cosmos bajo la sombra del Arquitecto del Universo (el mismo Shaftesbury); la norma moral y la religión se reducen a un abstracto "amor a la humanidad" (Montesquieu, D'Alembert), y la virtud, que ha dejado de ser el hábito operativo bueno que perfecciona a la persona en orden a su fin último, es ahora un vago hábito de las "buenas acciones" (Condillac) según la "naturaleza" que, en Rousseau, no pasa de ser la manifestación de la "bondad innata" de la naturaleza humana. Como se ve, pese a las grandes diferencias, la autonomía de la moralidad reconoce siempre (desde el vago amor a la "humanidad" hasta la "emancipación" kantiana del hombre) la autosuficiencia del orden temporal.

El fin de la virtud moral no es, pues, la perfección de la persona sino el bien-estar del individuo, y el antiguo desasimiento de los bienes de este mundo es reemplazado por cierto ascetismo del burgués "honrado", que puede acumular riquezas en un mundo que es definitivamente su morada. Allí, en esta "su" morada, solamente hay ricos y pobres y, cuando es cristiano, ya no se siente molesto por esta situación: "El burgués –sostiene Groethuysen–, no es, sin duda,

un pecador; pero tampoco es un santo;... apenas parece sentir inclinación alguna a llegar a ser jamás un santo" [12]; de todos modos Dios no se entromete más en la vida cotidiana: le basta con ser el creador del "mundo". Entre el orden sobrenatural ("la religión de mi mujer", diría nuestro Sarmiento) y *su* mundo, sobre todo el de los negocios y el de la política, no existe relación alguna.

Desde esta perspectiva, el misterio de la Encarnación carece de sentido (aunque el honrado burgués no piense en ello) porque él no cree, al menos de hecho, que la Redención alcance a todo el orden temporal. El ámbito de la *libertad* se amplía por un lado y se restringe y desnaturaliza por otro: o se la concibe como espontaneidad total y se convierte en fin de sí misma, o se pasa al extremo opuesto de identificarla con la determinación (Helvetius y los mecanicistas). Habida cuenta de que la libertad, para la metafísica tradicional, es a la vez facultad de la razón y reside en la voluntad como en su sujeto propio, pues inteligencia y voluntad concurren al acto libre, supone, ante todo, la determinación del bien (objeto necesario de la voluntad); a su vez, ya como poder obrar o no obrar (libertad de ejercicio), ya como poder hacer esto o aquello (libertad de especificación), se comporta como medio en orden al bien que es fin; de ahí que poder pecar sea defecto de la libertad y ésta no consiste en una suerte de elección ineludible entre bien y mal. En cambio, en la autosuficiencia del orden temporal inaugurada por el Iluminismo y el espíritu burgués, y habida

12 *Op. cit.*, p. 300.

cuenta del "alejamiento" del Dios cristiano sustituido por el anónimo Arquitecto, la libertad o se convierte con la necesidad cósmica y se niega a sí misma, o se hace absoluta convirtiéndose de medio en fin. Esta libertad no "ligada" a nada (absoluta) expresa la plena autosuficiencia del mundo en el cual el hombre se convierte en su Demiurgo. No es necesario esperar a Feuerbach (basta con los enciclopedistas) para comprobar que no es ya Dios, como último Bien, la regla suprema de la libertad, sino que es el Hombre el Dios del hombre y ante quien cae la autoridad en sus diversos grados. Sin embargo, para muchos no era menester llegar a estos extremos pues la libertad, sin ser absolutamente absoluta (pues este "cristiano" no quiere negar a Dios), es una suerte de medio (de obrar o no obrar, de querer o no querer esto), pero solamente referido a la inmanencia del mundo, porque el hombre es ciudadano de *este* mundo. Esta libertad ya nada tiene que ver con la libertad cristiana ni con la libertad metafísica, y es la libertad que proclamará la trilogía masónica: "libertad, igualdad, fraternidad".

El "principio" de inmanencia está en desarrollo y la libertad, ya plenamente absoluta, ya absoluta en el orden temporal, supone un cambio radical en la idea de *igualdad*. Mientras para el pensamiento católico los hombres son esencialmente iguales en cuanto son hombres, y constitutivamente desiguales (por modo de accidente), inaugurando las naturales jerarquías, para el progresismo iluminista la igualdad debe interpretarse como igualación de singulares ya que el hombre es su propio demiurgo. Esta pseudo-igualdad que, en el fondo, es destructiva de la verdadera igualdad esencial

y desigualdad constitutiva, tiene una profundísima influencia en el individualismo político liberal y en la futura política de "masas" y es contradictoria con la libertad cristiana. Por último, tanto la libertad como fin cuanto la igualación autosuficiente (o igualdad iluminista) invierten por completo la idea cristiana de *fraternidad*; mientras la fraternidad cristiana (única fraternidad que ha existido y existe en el mundo) se funda en la reconciliación de todos con Dios por la mediación de Cristo (primogénito de una comunidad de hermanos, los hombres), la "fraternidad" liberal sólo se dice por denominación extrínseca y como supresión de las diferencias, y por relación a una "humanidad" abstracta que, como universal lógico, es inexistente en concreto. En el fondo, la "fraternidad" así concebida es la misma negación concreta del prójimo al cual se ha sustituido por un "otro" lejano con quien, cuanto más, llegaré a tener una suerte de contigüidad más o menos hostil. Mientras la fraternidad cristiana implica el amor como don a cada hombre concreto, desde los más próximos a los más lejanos (todos hermanos), en el secularismo iluminista la "fraternidad" en lo abstracto implica la progresiva nadificación de la familia (la primera comunidad de amor), y la eliminación de la patria como el todo de orden de todos los bienes de esta comunidad concreta. No me interesa que, más tarde, algunos católicos hayan querido ver en esta "fraternidad" la fraternidad cristiana. Su error no puede ser más profundo y más contradictorio. Aunque se haya dicho, con verdad, que el lema "libertad-igualdad-fraternidad" ha sido robado al Cristianismo y vaciado de contenido, es más verdadero todavía afirmar que

el contenido de este trigrama es contrario al orden natural (en el plano metafísico) y esencialmente anticristiano (en el plano sobrenatural).

Es lógico que esta concepción del hombre –común denominador de todos los "liberalismos"– alimente en su seno el naturalismo y el racionalismo, el racionalismo y el irracionalismo, el individualismo y la posibilidad del socialismo, la auto-suficiencia del pensamiento y la igualación de todas las religiones, la disolución de la familia (sustituida por el "amor libre" de los iluministas) y el permisivismo moral. En pocas palabras, estamos ante una verdadera concepción del mundo que, en el orden práctico, implica una concepción del orden político-social.

c) El liberalismo como doctrina político-social

Es lógico que semejante concepción del mundo implique una política des-ligada de la trascendencia. Más allá de las grandes diferencias existentes entre los padres del liberalismo moderno puede sostenerse que, al menos la no-dependencia del hombre y de la sociedad respecto de Dios es su nota esencial. Esta no-dependencia puede ser absoluta (ateísmo), menos absoluta (deísmo) y aun sumamente "moderada", como la de los cristianos que sostienen la *separación* del orden público temporal respecto de Dios trascendente. En todos los casos, esta no-dependencia significa autosuficiencia del orden político-social. Dijo León XIII en 1888: "Es imprescindible que el hombre *todo* se mantenga verdadera y

perfectamente bajo el dominio de Dios; por tanto no puede concebirse la libertad del hombre, si no está sumisa y sujeta a Dios y a su voluntad. Negar a Dios este dominio o no querer sufrirlo no es propio del hombre libre, sino del que abusa de la libertad para rebelarse; en esta disposición del ánimo, es donde propiamente se fragua y completa el viejo capital del Liberalismo. El cual tiene múltiples formas" [13]. Trataré de sistematizar ciertas líneas esenciales.

1. *Una concepción de la sociedad y de la política*. Ya señalé que la alianza entre nominalismo y voluntarismo de fines de la Edad Media y del protestantismo, llevaba implícita la afirmación del origen de la sociedad civil en un acto libre de la voluntad; lo cual anticipa la atomización de la sociedad (suma de singulares) y de la "soberanía popular" (la autoridad civil como proyección de las voluntades singulares). En la medida en la cual el nominalismo se radicaliza (como puede comprobarse en la primera parte del *Leviathan* de Hobbes) desaparece la afirmación de la sociabilidad natural del hombre, que pasa a ser un imperativo del singular. Anteriormente a este acto (por otra parte inasible e indeterminable) sólo existe una multitud inorgánica en la cual cada uno es soberano juez con "derecho" a todo, en perpetuo conflicto con los demás. De ahí que este egoísmo constitutivo sea el motor del tránsito al estado civil (o social), de modo que el pacto *(covenant)* viene a ser una hipótesis que se comprobaría a posteriori debido a la misma existencia de la sociedad.

13 *Libertas*, nº 22.

Como se ve, la sociedad ha comenzado a ser suma de singulares discordes y deja de ser un todo orgánico. Aunque en Hobbes sirva para justificar el absolutismo, ya que todos los derechos son transferidos al soberano, no se ve la diferencia esencial con el estado presocial de libertad limitada de Locke, transferida a la comunidad civil. El poder del príncipe proviene del pueblo y éste acentúa su carácter de suma de singulares en la cual, cada uno, sólo goza del poder de obrar o no obrar (libertad de ejercicio). Y como es la "razón" la encargada de "explicar" la religión en sus propios límites, la autosuficiencia de la sociedad es plena. Y aun cuando no se acepte que la sociedad proviene de un pacto, se apuesta todo ya a la convergencia entre egoísmo y benevolencia (Shaftesbury), ya a la repulsión y simpatía (Hume, Hutcheson), manteniendo así la idea de la sociedad como yuxtaposición de singulares. No sólo esta nueva actitud reafirma la autosuficiencia del mundo social, donde es sólo el hombre quien edifica su vida y su destino temporal, sino que los valores del pasado (los que habían edificado la Europa de la cristiandad) son demolidos o vaciados de contenido.

La ley no es más la expresión (promulgada en la inteligencia) de un orden metafísico objetivo, sino *la misma razón*, aunque su formulación dependa de la naturaleza y de las costumbres de cada sociedad (Montesquieu). Por más que, como una excepción, alguna sensatez brille en la obra de Montesquieu, el naturalismo y el igualitarismo (que no coincide con la verdadera igualdad esencial) fundamentan un orden apenas dependiente de un Ordenador y Arquitec-

to del todo. Los enciclopedistas oscilan entre el deísmo y el ateísmo que niega la vida futura, pero todos coinciden en la afirmación cada vez más rotunda de la autosuficiencia de la vida social y política. El nietzscheano "sentido de la tierra" se preanuncia en muchos de sus textos. Por eso, si miramos lo estrictamente esencial, las diferencias se diluyen y resaltan las coincidencias esenciales: si bien el sentimentalismo de Rousseau pone un término a la ilustración francesa, como suele decirse con cierta razón, en otro sentido la lleva a su plenitud pues, supuesto el estado natural que significa no sólo que los hombres nacen iguales y libres sino que la única fuente de la autoridad será una libre convención, cada singular, uno por uno, enajenará sus derechos individuales en la "voluntad general" (estado civil). Y como esta mítica "voluntad general" es siempre recta, infalible, rehusarse a obedecerla justifica el acto paradójico de obligarnos a ser "libres". La soberanía no es otra cosa que el ejercicio de la "voluntad general" cuyo sujeto es otra abstracción: el Pueblo. Nacen así, en esta línea que se mueve desde el voluntarismo nominalista hasta Locke y desde éste hasta los iluministas franceses, los caracteres del democratismo liberal moderno: el individualismo de base (concepción de la sociedad como suma de singulares); la consiguiente "soberanía popular" infalible expresada en el "sufragio universal" que, si bien se mira, no es propiamente "universal" sino la mera suma de votos singulares de la cual se pretende que surja la verdad. Si lo digo a la inversa, se ve claramente que el sufragio universal *supone* necesariamente una concepción atómica de la sociedad (yuxtaposición de singulares

discordes) y, a la vez, el pueblo, suma de singulares, como única fuente de la autoridad. Quien acepte estos medios aunque no quiera ser liberal, será siempre liberal, porque quien acepta las conclusiones acepta las premisas.

2. *La plenitud de la autosuficiencia hasta la gnosis hegeliana*. El contrato, que supone el concepto atómico de la sociedad, se trasmuta, en el idealismo kantiano, en "idea de la razón" que, al fundar la autoridad, indica también el sentido del progreso de la humanidad hacia la "paz perpetua". Esta idea, que hace suya la *Aufklärung* germánica, está en la misma fuente del liberalismo europeo cuya "separación" de la trascendencia (desde el ateísmo al deísmo y desde éste a la "moderada" separación de lo natural y lo sobrenatural en muchos cristianos "burgueses") ha mutado la idea bíblica de progreso en el progreso intramundano. Así como para Locke, el Cristianismo debe ser explicado en los límites de la razón, del mismo modo el orden temporal no se trasciende a sí mismo; Dios se ha "retirado" del mundo y de la sociedad y, por eso, el tiempo no termina ni concluye sino que, forzosamente, debe desarrollarse indefinidamente en su propia inmanencia. Este es el origen de la tesis inevitable del progreso indefinido, que restaura algunos mitos, como el de la "edad de oro" (estado de naturaleza), que se mueve hacia una sociedad perfecta situada en el futuro (Boulanger). Un eclesiástico renegado como Turgot –que ha heredado de las Escrituras la idea de progreso– la vacía de contenido y entiende "los progresos sucesivos del espíritu humano" como un movimiento hacia una perfección intra-

temporal. No es un progreso desde el Verbo, en el Verbo y hacia el Verbo (como hubiera sostenido San Agustín) sino en la pura inmanencia del mundo. Es, pues, en este mundo y no en otro donde se ha de alcanzar el "reino futuro", al decir de Condorcet, quien ha trocado el *regnum Dei* en *regnum hominis*. El perfeccionamiento de la naturaleza humana (que Condorcet cree que se puede comprobar trazando un cuadro histórico) se ha de lograr en aquel "reino" en el cual todos seremos "libres", felices, iguales. Este utopismo desenfrenado fue cortado por su suicidio al que lo obligó la Convención durante la revolución francesa.

No es difícil ya percibir que este nuevo mito del progreso, a través de la identidad de ser y pensamiento, alcanzó su plenitud en la idea hegeliana de la historia como el progreso de la idea de libertad, resolviéndolo todo en la gnosis según la cual, lo otro de la Libertad infinita es el momento de la negatividad, resuelto en la síntesis de finito e infinito del Estado germánico. Pero el liberalismo siguió rutas más sencillas, como la del utilitarismo que proclamó el progreso indefinido en manos de la tecnología y de la ciencia empírica, especialmente en los Estados Unidos; la ciencia, la técnica y la economía serán los instrumentos del progreso y del dominio del mundo que se ha vuelto un absoluto para sí mismo. En cierto modo se trata de la plenitud de la autosuficiencia.

3. *El "antiguo régimen", premisa de la Revolución*. Como quizá el lector ya lo ha percibido, la aparición del liberalismo no se debe a una trágica convulsión de fines del siglo XVIII

sino a un prolongado proceso histórico doctrinal que puede seguirse con claridad desde los averroístas, voluntaristas y nominalistas de fines del siglo XIV hasta el *Qu'est-ce que le Tiers-Etat?* del abate Sièyes en 1789. De modo que, cuando los revolucionarios se "enfrentan" al "antiguo régimen", éste ya nada o casi nada representa de la concepción católica de la sociedad y del Estado; por el contrario, el "antiguo régimen" *engendra* la revolución (que devorará a muchos de sus promotores), pero la engendra porque todos los principios fundamentales (la nación como el conjunto de los individuos, el pueblo como congregación de asociados, detestación de los cuerpos intermedios, totalitarismo de la "ley") ya han sido formulados y sostenidos y, principalmente, porque todo el orden temporal es autosuficiente. ¿Cuál es la diferencia esencial entre el déspota ilustrado, que hace de la soberanía un absoluto por él asumido, y la soberanía "indelegable" de Robespierre? En *El antiguo régimen y la revolución*, Tocqueville no tiene razón al señalar que la centralización del Estado, la tutela administrativa, la absorción de la capital sobre el resto del país, eran caracteres exclusivos del "antiguo régimen"; constituían rasgos típicos de la autosuficiencia del orden temporal, y manifestaban a las claras la destrucción progresiva de un orden social no "separado" sino unido al orden sobrenatural, orden en el cual el Estado no centralizaba, no existía una tiránica tutela administrativa y no existía la nación como el colegio de individuos, sino una orgánica distribución de cuerpos intermedios. En lo que sí tenía razón era en señalar sagazmente que si la revolución "no hubiese tenido lugar, no por eso habría dejado de de-

rrumbarse por todas partes el viejo edificio social, en unos sitios antes que en otros; la única diferencia es que se habría ido desmoronando pedazo a pedazo en lugar de venirse abajo de repente" [14]. No se trataba de un orden cristiano del que quizá apenas tenía la fachada; precisamente se derrumbaba porque había puesto las condiciones doctrinales e históricas de su propio derrumbe. La revolución no era, por eso, "cristiana", sino la lógica consecuencia negativa de la revolución anticristiana comenzada mucho antes. El "antiguo régimen" había cumplido una etapa muy efectiva de demolición y las revoluciones norteamericana y francesa la realizaron. El futuro marxismo se encargará de llevarla más tarde hasta sus últimas consecuencias.

4. *La revolución norteamericana y la Declaración de los derechos del Hombre y del Ciudadano.* El abrazo que se dieron Franklin y Voltaire en la Academia de Ciencias de París en 1778, dos años después de la declaración de la Independencia norteamericana, expresa claramente cuánto les unía pese a que no pensaban lo mismo respecto de la "igualdad" entre los hombres. Ambos "hermanos", más acá de las discrepancias, creían en el "eterno geómetra del universo", y que el criterio del bien y del mal proviene de lo útil y de lo nocivo para el individuo y para la sociedad. El Dios de Voltaire, "condenado" a crear necesariamente (lo que convierte también al mal en necesario) no es propia-

14 Alexis de Tocqueville, *El antiguo régimen y la revolución*, trad. de D. Sánchez de Alen, Madrid, Alianza Editorial, 1982, 2 vols. vol. I, p. 67.

mente libre y, sobre todo, no se entromete con el hombre. También el Dios de Franklin es un Dios "lejano", que deja al hombre hacer su propio destino; la siempre recordada afirmación suya de que "el tiempo es oro", supone que el hombre construye, con criterio utilitario, su propio tiempo. El reino de Franklin es reino de este mundo y su abrazo con Voltaire tiene el simbolismo de su laicismo total. Sin fijarnos en las diferencias, es evidente que el espíritu de Locke está presente en el democratismo de Jefferson y en su afirmación de la bondad innata del hombre; pero vuelve a percibirse la identidad entre todos los actores de la revolución norteamericana en la radical in-dependencia del orden temporal que ha de ser mesiánicamente conquistado por la *democracy*, "salvadora" secular del mundo. Bajo esta luz debe leerse la Declaración de derechos de Virginia (12-6-1776) pues, fuera de las afirmaciones más o menos lógicas de cualquier ordenamiento político, resalta, por un lado, la igualdad e independencia *singular* de los hombres (n° 1) en el sentido iluminista, y la afirmación rotunda de que "todo poder reside en el pueblo", y que "de él deriva" (n° 2). Y así se unen tanto la concepción atómica de la sociedad cuanto la soberanía popular que excluye el origen divino de la potestad. Si bien este democratismo capitalista es religioso, la propia religiosidad calvinista autoriza y hasta exige la expansión de un poder estrictamente secular y autosuficiente. En el orden político-social, se acababa de producir la primera revolución verdaderamente anticristiana.

Sin hacernos cargo de las discusiones habidas acerca del grado de influencia y de su naturaleza entre las revoluciones

norteamericana y francesa [15], ya me he referido al sentido completamente contrario al orden natural y al sobrenatural cristiano de la trilogía "libertad-igualdad-fraternidad", pese a su semejanza literal. La Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano (26-8-1789), que constituyen los "principios" de la revolución, permiten percibir la influencia ya de Montesquieu, ya de Rousseau, ya de D'Alembert y, en general, constituye la quintaesencia de la ilustración francesa. La afirmación del artículo 1° acerca de que "los hombres nacen libres e iguales en derechos y las distinciones sociales no pueden fundarse más que en la utilidad común", fue reforzada en la declaración de 1793: "todos los hombres son iguales por naturaleza y ante la ley". Ante todo es menester convenir que, en efecto, los hombres son esencialmente iguales (aporte del Cristianismo) y que, sin alterar esta igualdad esencial, son constitutiva (o accidentalmente) desiguales, según señalé anteriormente. Por eso he llamado *igualación* al propósito de convertir también en igualdad la desigualdad constitutiva, típica de un democratismo que logra su plenitud (negativa) en la actual "democracia de masas". Además, debe observarse, ahora por referencia a la célebre Declaración, que la igualdad no es propiamente un derecho sino una realidad metafísica *fuente* de los derechos esenciales del hombre; y si a esto se agrega que las "distinciones" sólo se fundan "en la utilidad común", se percibe

15 Cf. Jorge Jellinek, *La declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, trad. y Estudio preliminar de Adolfo Posada, Madrid, Lib. Victoriano Suárez, 1908; también, Emmanuel-Joseph Sièyes, *¿Qué es el Estado llano?*, trad. de J. Rico Godoy, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1950.

el predominio de un craso utilitarismo, que corresponde al fondo filosófico del enciclopedismo. De ahí que hacer de la igualdad una suerte de absoluto en un mundo autosuficiente y, de hecho, materialista, proporciona al despotismo su caldo de cultivo y, sobre todo, al totalitarismo del Estado, que necesita la *igualación* de todos los singulares.

Esta impresión se refuerza al leer el artículo 3° que, de acuerdo con Sièyes, sostiene que "el principio de la soberanía reside esencialmente en la nación"; si se tiene presente que la nación, para el abate Sièyes, es "un cuerpo de asociados que viven bajo una ley común", se concluye que la autoridad reside en los singulares; a lo cual se agrega que la voluntad de la nación no es otra que el resultado "de las voluntades individuales". Creo que existe acuerdo esencial entre la Declaración y el folleto de Sièyes. Más aún si se agrega la enunciación del artículo 6° de la primera, cuando afirma que "la ley es la expresión de la voluntad general". Ningún católico podrá aceptar jamás esta tesis porque, por un lado, pone el origen del poder en los singulares, cuya asociación constituye la nación (aquí identificada con la comunidad política) y, por otro, al hacer de la nación un absoluto autosuficiente, cimenta el totalitarismo moderno. La abstracta e inasible "voluntad general" se comporta como un todo sin un allende posible. De esto se sigue, naturalmente, el repudio de las sociedades intermedias en cuanto inter-median entre el individuo y el Estado; en consecuencia, el Estado avanza cubriendo el espacio abandonado por las sociedades intermedias y funda el totalitarismo democratista, típico del Estado liberal moderno y contemporáneo.

5. *La política subordinada a la economía.* De acuerdo a lo dicho, el mundo autosuficiente del liberalismo naciente pone el origen de la sociedad en un acto volitivo libre de los singulares (voluntarismo originario), que conlleva un radical individualismo expresivo, en el orden social, del nominalismo filosófico; ambas afirmaciones básicas, excluyen a Dios de toda la actividad social del hombre (negado en el ateísmo, "alejado" en el deísmo, o simplemente "separado" en el liberalismo "cristiano"); estos supuestos conducen naturalmente a la exaltación de los valores puramente mundanos; los bienes útiles (no honestos) se transforman en fines. De ese modo, los bienes económicos, que antes se subordinaban al bien común y, por tanto, a la moral y a la política, pasan al primer plano y tienden no sólo a subordinar *a* la política y *a* la moral, sino a adquirir cierta absolutidad propia. Este ascenso de la economía al primer plano, se apoya, al mismo tiempo (en Diderot, en la Enciclopedia, en Franklin...), en el mito de la libertad individual, en cuya matriz nace la "economía liberal". Como era lógico, si sólo existen singulares (la sociedad es la suma extrínseca de individuo + individuo + individuo) no existe el bien común (como un todo de orden), y si no existe el bien común (que a su vez es relativo al Bien Común trascendente) la ley de la economía no puede ser otra que la plena libertad en la oferta y la demanda en el mercado. El hombre es, apenas, una máquina productora, y el trabajo (de esta persona de carne y huesos, imagen y semejanza de Dios) es sólo "mercancía". De ahí que el "precio" del producto sólo dependa de la libre fluctuación de la oferta y la demanda. La economía liberal

no tiene autonomía propia sino que es manifestación coherente de una visión general del mundo.

Lo dicho pone de relieve, una vez más, la contradictoriedad radical del espíritu católico con el espíritu del capitalismo liberal. No se puede profesar la fe católica y proclamarse liberal en economía. Pese a todo hoy vuelven a invocarse algunos estudios (como los de Keller, Sombart y otros) en los cuales se pretende demostrar que el Catolicismo ha sido uno de los padres del liberalismo capitalista. Werner Sombart –haciendo la excepción de la España católica– sostiene que es *la misma doctrina* católica la que ha influido en el desarrollo del capitalismo liberal [16]. La exposición de este prestigioso autor es un modelo de distorsión de los textos tomistas para hacerles decir lo contrario de lo que en realidad dicen. Ante todo, sostiene que el "sistema cristiano" concibe, por un lado, la ética terrena de la ley natural y, por otro, la "ética supraterrena de la ley moral cristiana"; sigue en esto a un autor hostil al catolicismo, Ernst Troeltsch, sin percatarse que ignora totalmente la recta doctrina teológica según la cual no hay gracia sin naturaleza y de que la gracia cura y eleva a la naturaleza como naturaleza; de ahí que la moral cristiana contenga virtualmente la ley natural a la que perfecciona como tal. Es completamente erróneo insinuar que carece de importancia la agustiniana ley del amor a Dios como último fin, pues el ámbito de la ley natural se

16 Werner Sombart, *El burgués. Contribución a la historia espiritual del hombre económico moderno*, trad. de M. P. Lorenzo, Madrid, Alianza Editorial, 1972, cap. XIX.

maneja por sí mismo. Debe agregarse que Sombart interpreta la "recta ratio agibilium" al modo racionalista, pues sin comprender que para Santo Tomás debe entenderse el dictamen de la razón como el último juicio práctico en orden al fin último (que es no sólo conocido por la inteligencia sino *amado* por la voluntad), Sombart nos "enseña", con tono magistral, que "la idea central de esta moral es la racionalización de la vida". Mientras para Santo Tomás la *ordinatio rationis* significa que el orden ontológico se promulga en la razón, Sombart interpreta que se trata de un orden *de* la razón, haciendo de Santo Tomás una suerte de racionalista. Para colmo, sostiene que, según el Aquinate, el medio más apto para mover al hombre a bien obrar es el temor, cuando el santo doctor ha dicho tantas veces que, si bien el temor puede ser el comienzo de la justificación, es siempre insuficiente (ley de Moisés) y que es el amor lo que de veras nos hace libres y capaces de cumplir plenamente con la ley moral [17].

Pero aquí apenas comienza semejante "interpretación" pues, según Sombart, en la virtud de la *liberalidad* enseñada por Santo Tomás, la "virtud económica", estaría el origen del espíritu capitalista burgués que mucho tiene de represión, como es el caso de la represión de los impulsos eróticos. Esta virtud de la liberalidad (que tiene el sentido de "economicidad") llevaría implícita la prohibición burguesa del gasto excesivo, evitar el derroche, "la recomendación

17 *Collationes de duobus praeceptis caritatis et decem Legis praeceptis*, prologus.

de una economía (la burguesa) basada en los ingresos y la reprobación de la economía (señorial) regida por el gasto" (p. 249). De ahí que el ocio sería grave pecado, mezclando, sin distinguir, los sentidos de la contemplación y de la pereza. Y así lo tenemos a Santo Tomás convertido en el antecesor del perfecto burgués fundador del liberalismo capitalista moderno.

Sombart lee a Santo Tomás sin comprender absolutamente nada. Si se tiene presente, con San Agustín, expresamente citado por el Aquinate, que todo lo que los hombres poseen y sobre lo que ejercen su dominio se pueda llamar "dinero", porque los antiguos tenían sus riquezas en ganado *(pecunia)*, puede decirse que la liberalidad es la virtud que consiste en el uso moderado del dinero (o de las riquezas); el dinero, comprendido en la categoría de los bienes útiles, es el objeto de la liberalidad que se refiere a *tal* bien en orden al fin último. En ese sentido, liberalidad significa estar des-prendido, des-asido de tales riquezas, como condición de su buen uso consistente en la buena distribución. Así, el acto más propio de esta virtud es el *acto de dar*, pues es más perfecta la donación en bien del prójimo que el gastar en propio beneficio [18]. La liberalidad, en cuanto es hábito de dar a otro lo que es propio, se distingue del acto de la justicia, que consiste en dar a otro lo que es suyo; pero, hasta cierto punto, es parte de la justicia ya en razón de la alteridad, ya en razón de que se trata de cosas exteriores [19]. Y como cada ac-

18 *S. Th.*, II-II, 117, 4.
19 *S. Th.*, II-II, 117, 5.

to suyo se ordena al bien común y, por éste, a Dios como bien común trascendente, la liberalidad está en las antípodas de la "economicidad" liberal-burguesa. La liberalidad tomista sería, hoy, el mejor remedio para erradicar la autosuficiencia del economicismo liberal, y le conferiría a la economía el sentido social y humano de que carece.

Por si esto fuera poco, Sombart pone de relieve el *ocio* como vicio (en Santo Tomás), en el sentido de pereza, y lo acerca a esa detestación de la holganza que siempre ha sentido el burgués. Pero la interpretación no es leal porque el término *otium* tiene dos sentidos divergentes: es pecado como equivalente de pereza, porque el perezoso, de hecho, se opone al orden de las cosas para su fin propio [20]; pero también significa todo lo contrario, como equivalente del estado contemplativo que es el estado de la vida más perfecta. Santo Tomás, comentando a Aristóteles, en lugar del término *otium*, utiliza el término *vacatio* pues, si se tiene en cuenta que la felicidad consiste en el acto de la contemplación, trabajamos y actuamos para tener ocio; es decir, *vacancia:* "*Vacatio autem*, sostiene el Aquinate, *est requies in fine ad quam operatio ordinatur*" [21]. De donde se sigue que *vacatio* es equivalente al sentido positivo de *otium*. Sombart solamente ha querido ver el sentido negativo y, además, mal aplicado, como el opuesto "burgués" de la liberalidad. Es natural que malcomprenda el sentido cristiano de la pobreza y considere como "capitalistas" a doctores tomistas como

20 *In II Sent.*, d. 40, 5 c.
21 *In Ethic. Arist. ad Nic. exp.*, L. XI, nº 2098 y 2099.

San Antonino de Florencia. Quizá no sea necesario añadir que la inversión de capital tiene una fuerza creadora positiva que San Antonino llama, precisamente, "capital" (p. 257); por eso ni a él ni a la Iglesia se les ha ocurrido nunca condenar el capital utilizado en orden al bien común, sino el "capitalismo", que es el correlato económico del liberalismo autosuficiente. Convertir a Santo Tomás en un antecesor del capitalismo liberal y, por eso, implícitamente, en un precursor de la economía de la libre oferta-demanda, es ponerlo en total contradicción con su doctrina del bien común, de la persona y de su fundamento metafísico. Quienes quieren acercar lo más posible liberalismo y economía liberal al pensamiento cristiano, desean un imposible y están condenados a la contradicción *.

d) Los grados del liberalismo según León XIII

Llegados a este punto, quizá sea el momento conveniente de examinar rápidamente los grados de liberalismo que S. S. León XIII distinguió. Este esfuerzo del Papa se debe al deseo de ver claro en la intrincada malla de los "liberalismos". En efecto, una vez que León XIII ha expuesto el recto concepto de libertad, distingue entre liberalismo extremo, moderado y muy moderado. El primero, supone la plena

* Una excelente refutación de la pretendida identidad entre "economía de mercado" y pensamiento católico, en la obra de Carmelo Palumbo, *Cuestiones de doctrina social de la Iglesia*, Bs. As., Cruz y Fierro, Col. Ensayos Doctrinarios, 1982 (cf. especialmente los caps. 4, 5 y 6).

soberanía de la razón que "se hace a sí propia sumo principio, y fuente, y juez de la verdad"; este liberalismo pretende que "en el ejercicio de la vida ninguna potestad divina hay que obedecer, sino que cada uno es ley para sí"; admitido que no existe autoridad sobre el hombre, "síguese no estar fuera de él y sobre él la causa eficiente de la comunidad y sociedad civil, sino en la libre voluntad de los individuos, tener la potestad pública su primer origen en la multitud"; cada uno es la propia norma y de ahí que "el poder sea proporcional al número, y la mayoría del pueblo sea la autora de todo derecho y obligación" [22].

Pero, como se ha visto en los textos de los padres del liberalismo moderno, muchos de ellos (desde Locke) aceptan los límites de la razón y aun la existencia de la ley eterna: "mas juzgando, sostiene León XIII, que no se ha de pasar más adelante, niegan que esta sujeción del hombre libre a las leyes, que Dios quiere imponerle, haya de hacerse por otra vía que la de la razón natural" [23]. Este racionalismo naturalista, pero deísta, que suprime el orden sobrenatural, puede seguirse desde los enciclopedistas hasta Kant, y desde éste hasta diversos liberales de nuestro tiempo: León XIII, con sagacidad hace ver la contradicción de esta posición que, por un lado, admite que se ha de obedecer a Dios como supremo legislador y, por otro, pone límites a esta misma potestad legislativa. En el fondo, este liberalismo es más contradictorio que el liberalismo ateo.

22 *Libertas*, nº 11.
23 *Libertas*, nº 12.

Por último, el liberalismo muy moderado, propio de aquellos que no quieren renunciar a su fe cristiana y que rechazan (o así lo creen) todo cuanto es contrario a la Revelación, sostienen, dice el Papa, que "se han de regir según las leyes divinas la vida y costumbres de los particulares, pero no las del Estado. Porque en las cosas públicas es permitido apartarse de los preceptos de Dios, y no tenerlos en cuenta al establecer las leyes. De donde sale aquella perniciosa consecuencia: que es necesario separar la Iglesia del Estado" [24]. Esta verdadera componenda, a la que León XIII señala también como contradictoria, implica la tesis de un Estado laico al que, cuanto más, lo cristiano podría serle adscripto como denominación extrínseca. En cierto sentido, este tipo de liberalismo es el más pernicioso de todos, porque conlleva una carga de enorme confusión y hace sentirse cómodos a aquellos cristianos que, en lugar de enfrentarse con el liberalismo, prefieren no perder la ola de la historia (según dicen algunos) y adaptarse a todo el "sistema", especialmente en la política. Tanto el liberalismo extremo (ateo), como el liberalismo moderado (deísta) como el liberalismo muy moderado ("cristiano"), admiten una zona (el orden temporal) de autosuficiencia del hombre: el primero porque *niega* la existencia de un orden trascendente al temporal; el segundo porque lo *ignora* y el tercero porque lo *separa*. En el orden práctico, viene a resultar lo mismo.

24 *Libertas*, nº 13.

II

El llamado "liberalismo católico"

a) Proceso histórico-doctrinal del liberalismo "católico"

En las propias palabras de León XIII sobre el liberalismo muy moderado (que no niega, que no ignora, pero separa) se perfilan los caracteres de lo que se ha dado en lamar el "liberalismo católico". Trazaré sólo las grandes líneas doctrinales que le caracterizan advirtiendo, de paso, que en buena medida suele presentarse más como una suerte de actitud de componenda con la democracia liberal que como una doctrina rigurosa.

Ya he indicado que esta particular actitud, más bien "separa", en cuanto concibe *un sistema de vida político-social que no tiene una relación de dependencia obligatoria con el orden sobrenatural*. En modo alguno "ignora" y, mucho menos, "niega". Aunque sus antecedentes haya que buscarlos en el voluntarismo de fines de la Edad Media y, lógicamente, en los revolucionarios de 1789 como Talleyrand, Obispo de Autun, celebrando en el campo de Marte con trescientos sacerdotes adornados con la escarapela tricolor, su primera expresión teórica aparece cuarenta años

más tarde con Lammenais y su periódico *L'Avenir*. Con un lenguaje que anticipa el recientemente usado por el neomodernismo, afirma que la Iglesia y el Estado, desde Constantino, han estado unidos pero apenas como una suerte de "preparación evangélica" por modo de tutela; hoy, en cambio, cuando los hombres han alcanzado su "mayoría de edad", es hora que Estado e Iglesia se den un adiós definitivo abriendo cierta plenitud de los tiempos en la separación total entre Iglesia y Estado. Esto es así porque, siendo la *libertad*, no la gracia santificante, el más alto don concedido al hombre, quitando a la Iglesia el "pesado yugo" de la protección del Estado, bastará la libertad (ino más concordatos!) para que el pueblo, en el futuro, llegue a la fe. Por eso Lamennais profetizaba una unidad católica del porvenir; para ello basta el desarrollo de las "luces modernas" en el único sistema político que él consideraba legítimo fundado en la libertad individual [1].

La encíclica *Mirari vos* (1832) del Papa Gregorio XVI que, "afligido, en verdad, y con el ánimo embargado por la tristeza", condenó la doctrina de Lamennais, no fue sufi-

1 Exposición muy completa, en C. Constantin, "Liberalisme catholique", *Dict. de Théol. Cath.*, IX parte Ia, col. 506-626, Paris, 1926; mucho más breve, pero excelente el art. de G. de Pascal, "Liberalisme", *Dict. Apol. de la Foi Cath.*, vol. II, col. 1822-1842, 4e éd., Sous la direction de A. D'Alès, Beauchesne, Paris, 1924. En la Argentina resulta siempre insoslayable, en relación con Maritain, el libro del P. Julio Meinvielle, *De Lamennais a Maritain* (1945), 2ª ed., Theoria, Bs. As., 1967; en algunos aspectos, son por demás interesantes, *Correspondance avec le R.P. Garrigou-Lagrange à propos de Lamennais et Maritain*, Ed. Nuestro Tiempo, Bs. As., 1947 y *Respuesta a dos cartas de Maritain al R.P. Garrigou-Lagrange*, O.P. (con el texto de las mismas), ib., 1948.

ciente. No bastó que el Papa condenara la tesis según la cual puede el alma salvarse profesando cualquier creencia, la libertad absoluta de conciencia (que implica libertad plena para el error), que recordara que el origen del poder es Dios y reafirmara la recta doctrina acerca de la concordia del poder civil con la Iglesia [2]. Ni bastó la condena de *Paroles d'un Croyant* dos años más tarde [3], ni la esforzada lucha de Louis Veuillot y de Mons. Pie. Los antiguos colaboradores de *L'Avenir* (Lacordaire, Montalembert) reaparecieron en las páginas de *Correspondant* (al que se sumó el prestigio de Mons. Dupanloup); en la pluma del abate Godard, en su libro sobre la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano (1861), se hizo explícito lo que siempre había estado implícito: los "principios" del 79 (salvo la libertad absoluta condenada por Gregorio XVI) serían plenamente católicos (avalados por la autoridad de Santo Tomás, Belarmino y Suárez); si los católicos no quieren quedar rezagados en el orden político-social (Montalembert) es menester que se incorporen a la revolución francesa que ha engendrado la sociedad moderna y se apresuren a conciliar catolicismo y democracia (liberal) proclamando la igualdad política, la libertad religiosa (dejando de lado el "pesado yugo" del Estado, como decía Lamennais) y, por tanto, sosteniendo "la Iglesia libre en el Estado libre", que es una nueva fórmula de la separación entre orden natural-temporal y orden sobrenatural [4]. El

2 *Mirari vos*, nn. 13, 14, 17, 43; *Singulari Nos*, nº 3.
3 *Singulari Nos*, nº 5.
4 Cf. Pascal, G. de, "Liberalisme", col. 1826-7.

orden temporal reaparece como autosuficiente y, una vez más, se esquiva hábilmente la autoridad del Magisterio.

Las esperanzas puestas quizá en un Papa más "abierto" se frustraron, pues Pío IX fue todavía más terminante en la Encíclica *Quanta cura* (1864) y en el *Syllabus errorum* (1864), porque condenó el naturalismo subyacente en la "separación" Estado-Iglesia y en la no-diferencia entre la religión verdadera y las demás religiones [5]; rechazó la idea de una "libertad omnímoda" a la que llamó, con San Agustín, "libertad de perdición", recordando a todos que no puede sostenerse que la "voluntad popular", manifestada como "opinión pública", constituya "la ley suprema" [6]. Respecto de la libertad concebida como el mayor bien de la persona, recordó que "nada hay tan mortífero [...] como el afirmar que nos basta el libre albedrío"; más aún: el mismo poder secular no sólo ha sido conferido para el bien común temporal, sino, sobre todo, "para la protección de la Iglesia" [7]. Nada nos autoriza (frente a la revolución francesa) a sostener "que en el orden político, los hechos consumados, por sólo haberse consumado, tienen el valor del derecho" [8]. Así, el deseo de "bautizar" sin más trámites la trilogía masónica "libertad-igualdad-fraternidad", había sido nuevamente contenido. He dicho contenido, no eliminado.

Había quedado firme la doctrina, idéntica siempre y a la que todo católico debe adherir tal como la enseña el

5 *Quanta cura*, nº 4.
6 *Quanta cura*, nº 5.
7 *Quanta cura*, nº 8.
8 *Quanta cura*, nº 5.

Magisterio (lo que se dio en llamar la *tesis*); esta doctrina, como es natural, no siempre puede aplicarse integralmente en concreto por imposibilidades o dificultades existentes en una sociedad (es lo que se dio en llamar *hipótesis*). Pero estas imposibilidades o dificultades para nada alteran la doctrina. Es eternamente verdadero que el error no tiene derecho alguno, ni siquiera en un Estado como la China actual; será entonces menester la tolerancia del error en virtud del bien mayor de la Iglesia y de las almas (en hipótesis) sin que esto cambie la esencia de la doctrina; por ejemplo, deberá tolerarse el "pluralismo" de opiniones (subjetivamente sinceras, sostenidas por personas concretas que debemos amar en Cristo) pero mantener sin desmayos la verdad objetiva de la doctrina católica. Sin embargo, los "olvidos" sucesivos de las enseñanzas del Magisterio, la afirmación implícita o explícita que tal o cual encíclica pertenece a otras circunstancias y otros tiempos y que el sentido de los términos ha cambiado, la acentuación progresiva de la hipótesis (la situación de hecho) fueron, paulatinamente, transformando la hipótesis en tesis [9]. Y así, lo que sólo es lícito *tolerar* en ciertas circunstancias (y siempre que en efecto se hayan dado invenciblemente) pasa a ser sostenido como tesis y, por eso, se convierte en *error*. Tal es el caso de la "tesis" de que la autoridad, aunque tiene en Dios su causa última, permanece siempre en el pueblo; la que sostiene que la democracia es el único régimen legítimo; que el sistema de elección debe ser el sufragio universal (manifestativo de una concepción

9 Pascal, G. de, *op. cit.*, col. 1829-30.

individualista de la sociedad); que es preferible, hoy por hoy, la separación de la Iglesia del Estado; la confusión entre libertades públicas y parlamentarismo; la de que en lugar de enseñar la Religión Católica en las escuelas es preferible enseñar la "religión natural" y tantas otras. En el fondo de todas ellas se mantiene su común denominador: la autosuficiencia del orden temporal.

b) La posibilidad de un Estado laico "cristiano" y nuevas formas de liberalismo

De este examen histórico-doctrinal surge la triple distinción de León XIII que no sólo tiene siempre y para siempre la vigencia que es propia del Magisterio ordinario, sino también que adquiere una renovada actualidad. Sin embargo, quizá podría caber la pregunta acerca de la posibilidad de un tercer término, de cierta mediación entre el orden sagrado de lo sobrenatural y el orden profano natural: que en el orden político se dé un Estado que rechace, a la vez, ser puramente laico-no-cristiano y explícitamente cristiano, confesional. Esa zona intermedia sería ocupada por un Estado no-confesional (laico) pero de inspiración cristiana, dentro del cual gozarían de idénticos derechos la verdad y el error; un Estado que permitiera la pluralidad de creencias religiosas, no por tolerancia (hipótesis) frente a ciertas circunstancias concretas, sino como una positiva y definitiva doctrina político-social.

Esta posición parte de un supuesto: los indudables valores humanistas del pensamiento moderno, con los cuales es menester una reconciliación de la Iglesia Católica. Esto en modo alguno significa canonizar la civilización moderna cuyo ateísmo y agnosticismo se rechazan; pero se acepta la existencia de un *humanismo* del que careció la Edad Media (lo que es falso de toda falsedad); en cambio, la Edad Media, durante la cual se realizó el Estado confesional (el Sacro Imperio) representó un altísimo y positivo *teocentrismo*, aunque sin los valores de un auténtico "humanismo". La Edad Media puso todo del lado de Dios, la edad moderna puso todo sólo del lado del hombre. No podría entonces negarse el "aporte" de la civilización moderna (y en el orden político social, de la misma revolución francesa) en cuanto coadyuvó para que el hombre alcanzara plena conciencia de su dignidad personal, aunque lo hiciera rechazando la Revelación (!?). Una crítica adecuada de la civilización moderna iluminada por el pensamiento católico, permitiría un humanismo-cristiano; es decir, una suerte de síntesis del teocentrismo medieval y del antropocentrismo moderno y, en el orden político, la instauración de una "concepción profano-cristiana –y no sacro-cristiana– de lo temporal". Esta ciudad, es claro, no tendría ya la unidad del Sacrum Imperium sino una "estructura pluralista", no formal sino "vitalmente cristiana", con justa libertad para las "familias espirituales no cristianas"; semejante ciudad tendría, apenas, una "unidad mínima", no-sacra como la unidad máxima de la cristiandad medieval. Esta ciudad pluralista y profana tendría como centro a la persona (que por ser para Dios no se subordinaría

al Estado); sólo en cuanto individuo se subordinaría al bien común del Estado: en fin, esta unidad no necesita de la fe sobrenatural para ser; puede existir y "puede ser cristiana acogiendo en su seno a los no cristianos". Frente a ellos, no se trataría de practicar la "tolerancia" en el sentido de aplicación de la norma a una circunstancia inevitable e insoluble (hipótesis), sino de simple "tolerancia civil", como respeto de las conciencias. Por tanto, "hay que renunciar a buscar en una común profesión de fe la fuente y el principio de unidad del cuerpo social" fundando, así, una ciudad "cristiana" pero, a la vez, "profana y pluralista". Con lo cual se afirma "la autonomía de lo temporal a título de fin intermedio o infravalente"; en cuyo caso habría que afirmar que "en el curso de los tiempos modernos el orden profano o temporal se ha situado, respecto al orden espiritual o sagrado, en una relación de autonomía tal que de hecho excluye la instrumentalidad. En otros términos, ha llegado a su "mayoría de edad". Esto, lejos de ser negativo, sería "una ventaja histórica que una cristiandad nueva habrá de mantener". Tal sería pues, la ciudad democrática, pluralista, profana, vitalmente "cristiana".

Esta teoría parte de un supuesto doblemente discutible, históricamente falso: se afirma que la cristiandad medieval fue teocéntrica pero que no fue "humanista" lo cual es, a su vez, teológica y filosóficamente cuestionable. Lo primero, porque si es verdad que "el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado", como dice el Concilio Vaticano II, es verdadero que "en Él la naturaleza humana asumida, no absorbida, ha sido elevada también

en nosotros a dignidad sin igual. El Hijo de Dios, con su encarnación, se ha unido en cierto modo con todo hombre" [10]. De ahí que, en la medida en la cual una civilización es concebida y plasmada sobre esta verdad fundamental, tal civilización, como ninguna otra, ha exaltado a su nobleza máxima la dignidad del hombre. Tal es, pues, un humanismo cristocéntrico (como quería San Buenaventura) y que es signo distintivo, precisamente, de la Edad Media cristiana. En cuanto a lo segundo, es decir, desde el punto de vista filosófico, el hombre de la cristiandad medieval sabía que la Encarnación del Verbo había curado y elevado a la naturaleza como naturaleza y que, por eso, el hombre *como tal* logra su plenitud humana en el Cristianismo y sólo en él. Por eso, desde este punto de vista (que supone la desmitificación y transfiguración de la cultura antigua) [11], ninguna época como la medieval llevó a su plenitud un humanismo cristocéntrico. Por eso, precisamente, ha dicho Juan Pablo II que "Cristo Redentor [...] revela plenamente el hombre al mismo hombre" vivificando "todo aspecto del humanismo auténtico" [12]. Tal humanismo auténtico es el humanismo cristiano realizado, principalmente, en la Cristiandad; es decir, en la ciudad sagrada, confesional, en la cual estaban unidos lo sobrenatural y lo natural. Nada hubiese sido más extraño a este humanismo que la "separación" de ambos órdenes. Lo cual puede comprobarse en la maravilla de las

10 *Gaudium et Spes*, nº 2.

11 He desarrollado este tema en la parte I de mi obra *La metafísica cristiana en el pensamiento occidental*, Ediciones Cruzamante, Bs. As., 1983.

12 *Redemptor hominis*, nº 10.

letras, de la arquitectura, de la poesía, de la filosofía y, en general, de la cultura cristiano-medieval. Baste recorrer las páginas que Gilson dedicó a la antropología cristiana, al personalismo y al socratismo cristiano en *El espíritu de la filosofía medieval* (caps. 9, 10 y 11) para quedar convencidos de que el denominado "teocentrismo" medieval en nada menoscabó los valores humanos.

No es necesario que me expida aquí acerca de un error todavía más evidente cuando se nos dice que el inmanentismo moderno, pese a su agnosticismo y ateísmo, al menos exaltó valores humanos (humanismo), por contraposición al teocentrismo medieval [13]. Todos los "humanismos" modernos y contemporáneos constituyen el mecanismo más logrado para la completa destrucción del hombre. De ahí que, si esta ciudad "profana y pluralista" se ha de fundar sobre la conciliación del pretendido "teocentrismo" no-humanista medieval y el "humanismo" no-teísta moderno, es evidente que no será fundada jamás, porque sus materiales esenciales no han existido nunca.

Acabamos de leer que la "autonomía de lo temporal a título de fin infravalente", debe excluir toda instrumentalidad del orden temporal por el orden sobrenatural. Pero esto, de hecho, excluye que lo cristiano aparezca *ab intrinseco* de la misma realidad humana asumida por Cristo. Como ha dicho con notable exactitud Leopoldo Palacios: "en realidad una

13 He mostrado hasta qué punto debe hablarse, en cambio, del antihumanismo moderno, en mi ensayo "Los humanismos y el humanismo cristiano", *Sapientia*, XXXV, 137-138, pp. 189-216; Bs. As., 1980.

elevación del saber o de la política que no la convierta en instrumento del bien divino, es todo menos elevación, y queda convertida en mera denominación extrínseca" [14]. La posibilidad de un Estado profano-cristiano recae en el liberalismo de tercer grado, desde que, de hecho, deben "separarse" el orden político y el orden sobrenatural. No existe un término medio.

Esta ciudad "profana y pluralista" cuya unidad "mínima" no requiere de la fe sobrenatural, a la que hay que renunciar en cuanto principio de unidad del cuerpo social, replantea al pensamiento católico el problema de un estado en cuyo seno coexisten cristianos y no cristianos, indiferentes, laicistas, ateos. Con ocasión de la posibilidad de una comunidad jurídica supernacional, el Papa Pío XII enseña el camino, diametralmente opuesto al de la "ciudad fraternal": en efecto, la solución se sustenta en dos principios fundamentales: *a)* Ante todo, "lo que no responde a la verdad y a la norma moral, no tiene objetivamente ningún derecho a la existencia, a la propaganda ni a la acción"; sin embargo: *b)* "el no impedirlo por medio de leyes estatales y de disposiciones coercitivas puede, sin embargo, estar justificado en interés de un bien superior más vasto" [15]. Del mismo modo, Dios reprueba el pecado y el error; pero en determinadas circunstancias los deja existir aunque los repruebe siempre. Esta tolerancia, que es un modo de la caridad, no desconoce el

14 *El mito de la nueva cristiandad*, p. 94, 2ª ed., Rialp, Madrid, 1952.

15 Discurso a los participantes del V° Congreso Nacional de la Unión de Juristas Italianos, del 6 de diciembre de 1953 (reproducido en la revista *Arkhé*, III, 1-2, pp. 89-95, Córdoba, 1954).

derecho natural de la persona a sostener lo que ella subjetivamente cree que es la verdad; pero mantiene la tesis de la inadmisibilidad del error en el orden objetivo. En tal sentido reconoce la "inmunidad de coacción" de que ha de gozar la persona; el cristiano debe reconocer "la legítima pluralidad de opiniones temporales discrepantes y debe respetar a los ciudadanos que, aun agrupados, defienden lealmente su manera de ver" [16]. Esta afirmación se aclara aun más bajo la luz del punto *b* de Pío XII a quien dejo la palabra: "Volvamos ahora a las dos proposiciones antes enunciadas, y en primer lugar a la de la negación incondicional de todo lo que es religiosamente falso y moralmente malo. En relación con este punto no hubo nunca y no hay para la Iglesia ninguna vacilación, ninguna transacción, ni en la teoría ni en la práctica. Su actitud no ha cambiado en el curso de la historia, ni puede cambiar".

Respecto de la segunda proposición, dice: "la tolerancia, en determinadas circunstancias, y la soportación también, en los casos en que se podría proceder a la represión, la Iglesia –por consideración hacia quienes, de buena fe (aunque errónea, pero invencible) son de diversa opinión– se ha visto inducida a obrar y ha obrado conforme a esa tolerancia desde que bajo Constantino el Grande y los demás Emperadores cristianos llegó a ser Iglesia de Estado, siempre por más altos y prevalecedores motivos; de igual modo obra hoy y también en el futuro se verá en la misma necesidad.

16 Concilio Vaticano II, *Gaudium et Spes*, n° 75 in fine.

En esos casos singulares, la actitud de la Iglesia la determina la tutela y consideración del *bonum commune*, del bien común de la Iglesia y del Estado en cada uno de los Estados, por una parte y, por otra, del *bonum commune* de la Iglesia universal".

Habida cuenta de esta doctrina, es evidente que "los Concordatos, como agrega Pío XII, son para Ella (la Iglesia) una expresión de la colaboración entre Iglesia y Estado. Ella, por principio, o sea en tesis, "no puede aprobar la completa separación entre los dos Poderes". Por lo cual, concluye el Papa: "Cuando la Iglesia pone su firma en un Concordato, éste es válido en todo su contenido. Pero su sentido íntimo puede ser graduado con mutuo consentimiento de ambas partes contrayentes; puede significar una expresa aprobación, pero puede decir también una simple tolerancia". Lo que el Magisterio no puede, pues, consentir, es la plena autosuficiencia del orden temporal, que es de la misma esencia del liberalismo moderno. Esta autosuficiencia se sigue de la mera separación, aunque no se niegue ni se ignore.

Por consiguiente, no existe una zona intermedia donde sea posible una ciudad fraternal profana y "cristiana" por denominación extrínseca. No se trata, pues, de ser más o menos "intransigente", sino de adherirse a la verdad objetiva. En ese sentido, tienen actualidad las palabras de Eulogio Palacios: "Supongamos que la Providencia consintiera la expansión niveladora del comunismo sobre todos los pueblos; supongamos que la Iglesia tuviera que descender otra vez a las catacumbas. ¿Qué nos resuelven las componendas? Descendería a las catacumbas creyendo que el Estado

confesional es superior al Estado laico" [17]. Digo lo mismo. Pero digo más: aunque quedara un solo cristiano en este mundo (o ninguno), la tesis seguiría siendo objetivamente verdadera.

17 *Op. cit.*, p. 147.

III

Reflexiones críticas

La presente relación histórico-crítico-doctrinal ha pretendido, como en muchos casos semejantes, curar el equívoco que existe sobre el tema y, a la vez, clarificar su contenido doctrinal observándolo en su mismo desarrollo temporal. Se acaba de ver que, contrariamente a lo que tengo leído por ahí, la conocida clasificación de León XIII sobre el liberalismo tiene plena vigencia y de ningún modo el Pontífice se refirió solamente a una interpretación o a una clase de liberalismo al que condenó, sino que se refirió a *todo* liberalismo; parece que ni siquiera aquella clasificación (obligada por lo difuso del tema) logró, hasta hoy, disipar la confusión. Es signo característico de este tema la *extrema confusión* a la que, hoy, muchos interesados en seguir siendo "liberales", contribuyen de múltiples maneras. Si se piensa en el significado exacto del término "confusión", se aplica muy propiamente al tema; porque, en efecto, "confundir" es *mezclar* dos o más cosas de naturaleza diversa de modo que las partes de unas se incorporen a las de las otras; nuestra expresión proviene de *cum* y *fundo*, y este último verbo (que nada tiene que ver con *fundo, as are* = fundar), cuyo infinitivo es *fundere*, significa derramar, fundir; de modo que "confundir" es juntar en uno, mezclar, o juntar mezclando,

desfigurar. Y eso es, exactamente, lo que pasa con el tema "liberalismo", respecto del cual, a fuerza de agregar, de quitar, añadir o delimitar, se ha logrado mezclar; es decir, confundir. Pero, por debajo de esta confusión, según se ha visto, existe un común denominador, cierta esencia siempre permanente que especifica al liberalismo, ya sea que *niegue*, que *ignore* o simplemente *separe* el orden sobrenatural trascendente en relación al orden natural temporal. Esta última posibilidad (la "emancipación del orden político respecto del orden religioso", como dice el cardenal Billot), afirmando y sosteniendo, sin embargo, el orden religioso, es el que más confusión produce y más equívocos permite. Y como son tantos, parece conveniente sistematizarlos hasta cierto punto para separar lo que está mezclado, clarificar lo que está desfigurado o recoger lo que está derramado.

a) ¿"Un buen cristiano es un liberal que se ignora"?

Con el fin de ahondar algo más en la relación entre liberalismo y catolicismo, comienzo con este verdadero disparate declamado (claro que sin los signos de interrogación) por el economista liberal Wilhelm Roepke, y repetido entre nosotros por algunos epígonos que pretenden sostener nada menos que la siguiente ecuación: Cristianismo + Liberalismo = civilización occidental. El Cristianismo (o el "ideal" cristiano) sería sólo una religión que implica diversos valores esenciales (persona humana, libertad individual y otros semejantes); fue necesario que se produjera en Estados Unidos y en Europa "la grandiosa revolución" para que el libe-

ralismo realizara el ideal cristiano (haciéndolo "descender" del cielo) en el concreto orden jurídico-político. En consecuencia, sin el liberalismo, jamás el Cristianismo hubiese visto realizado en el orden temporal su propio ideal de vida, debido a su "desinterés mundano". De ahí que no se pueda ser verdaderamente cristiano sin hacer "profesión de fe liberal" y, por eso, Roepke tendría razón al sostener que "un buen cristiano es un liberal que se ignora". Esta afirmación que convierte liberalismo y Cristianismo en las dos caras de la misma moneda, comete, para comenzar, un error teológico mayúsculo desde que supone que el Cristianismo nada tiene que ver con el orden jurídico-político u orden temporal; con lo cual hiere en su esencia el misterio de la Encarnación del Verbo que ha asumido, en el hombre, *todo* el orden temporal sin que nada quede sin ser sacralizado en Él. Pero, por el otro extremo, al sancionar la *separación* total de los dos órdenes haciendo del Cristianismo algo puramente angélico, declara totalmente profano el orden temporal. Sin embargo, fuera de estos errores inmediatamente evidentes, cabe recordar que ya sea la negación del orden sobrenatural, ya la prescindencia agnóstica, ya la separación que mantiene firme la fe cristiana-individual, constituye el liberalismo precisamente, uno de los momentos esenciales de la corrupción de Occidente, comenzada mucho antes de la revolución francesa; de donde se sigue que lo que comúnmente denominamos "liberalismo" es uno de los arietes más efectivos de la decadencia de la civilización occidental y, en el plano religioso estricto, el cáncer más grave del mundo cristiano. Trátase de este neopelagianismo para el cual el orden temporal es "separado" (emancipado) de lo sobrena-

tural (aunque en él pretenda realizar vitalmente lo que el Cristianismo no podría), y en el orden religioso se proyecta como la autosuficiencia de la libertad del hombre (Pelagio). Nada más contradictorio con el hombre cristiano que el liberalismo en cualquiera de sus formas.

Por otra parte, ni Roepke ni sus epígonos, ni von Mises, Friedman, Keynes y los suyos, han abandonado ciertas tesis que, por otra parte, les son connaturales: el pueblo (este todo lógico abstracto) es "la fuente de la soberanía" y, aunque el sufragio sea el medio, la libertad (y "las libertades") constituyen el *fin*; con lo cual, este neoliberalismo sigue atomizando la sociedad que es suma extrínseca de singulares y hace de la libertad (propiedad metafísica de la voluntad pero siempre medio en el orden de la operación) un verdadero fin. Así se explican las sucesivas condenas de la Iglesia Católica. A su vez, la distinción que hacen algunos entre la democracia (que pone en el pueblo la fuente de la autoridad y no en Dios, autor de la naturaleza) y el liberalismo (que sólo se interesa en los mecanismos que limitan la autoridad), agrava la situación porque, así, el liberalismo proclama, más que nunca, su total "separación" del orden sobrenatural trascendente. Nuevamente la autosuficiencia del orden temporal.

En esta misma línea, el embrollo doctrinal llega tan lejos que un presbítero de la Santa Iglesia Católica ha llegado a decir que "las tesis sobre la soberanía del pueblo, la libertad de conciencia y la ley como expresión de la voluntad colectiva, fueron principios (sic) de recelo y rechazo, ya que innovaban y contradecían varios siglos de ordenamiento político-eclesiástico que habían regido en el Occidente cristiano".

Con lo cual se supone, por un lado, que la "soberanía del pueblo" y la ley como expresión de una "voluntad colectiva" son, ahora, verdades que, *antes*, la Iglesia tuvo por errores y no que han sido, son y serán siempre errores; supone también que tales "verdades" emergen de y dependen de la evolución histórica. Sólo esto explicaría la fantástica actitud de León XIII "ordenando" a los católicos que se "reconciliaran" con el régimen republicano, como si la Iglesia no hubiese enseñado *siempre* que todos los regímenes son legítimos en la medida en la que procuren el bien común. De ahí que la Iglesia no tuvo nunca necesidad de "reconciliarse" con ningún régimen porque no estuvo, no está, ni estará peleada con ninguno, salvo que cualquiera de ellos se separara, ignorara o negara el orden sobrenatural (estado liberal) o hiciera ya del Estado, ya de la voluntad general, un absoluto (totalitarismo). No. Un buen cristiano no es un liberal que se ignora. Simplemente no puede ser liberal y seguir siendo cristiano. Más bien invirtamos los términos: un buen liberal que "se dice" cristiano es un cristiano que se niega a sí mismo.

b) El liberalismo y la doctrina social de la Iglesia

Como se ve, la doctrina social de la Iglesia es, por su esencia, por completo contraria a toda forma de liberalismo, desde el más extremo hasta el moderadísimo y casi imperceptible pero que sigue adherido (de una u otra manera) al tercer grado de liberalismo descrito por León XIII. Se ha dicho que siendo el liberalismo algo así como la cara temporal del Cristianismo des-interesado del mundo y teniendo

como su máximo enemigo al marxismo, no es una tercera posición equidistante. Esta afirmación encierra algo de verdadero porque, en efecto, el Cristianismo *no es* una posición "tercera", sencillamente porque es *otra cosa*, una especie diferente, desde que se opone totalmente a toda forma de liberalismo y también a toda forma de socialismo, sea o no marxista. Después de todo, la doctrina de la lucha de clases y de la "plus valía" era imposible sin un previo concepto atómico de la sociedad (y de la economía "libre" que emerge de él). Un buen liberal antimarxista, de cuya sinceridad no dudo, es como un padre en lucha con su hijo, pues él lo trajo al mundo. En cambio, a mí, católico, no me liga ningún parentesco con ninguno de los dos.

La condena de la Iglesia, desde Gregorio XVI hasta Juan Pablo II, no "está referida a una particular interpretación del término" pues, como enseña Juan Pablo II, "la enseñanza de la Iglesia se mantiene sin cambio a través de los siglos, en el contexto de las diversas experiencias de la historia" [1]. Dicho de otro modo, las experiencias de la historia (que permiten clarificar, condicionar, iluminar, la misma doctrina) no cambian la esencia de lo transmitido. Por eso, cuando la Iglesia condenó al liberalismo, tal como se dio y como se va dando en las diversas experiencias históricas, condenó aquellos principios generales ("emancipación del orden político respecto del orden religioso") sin los cuales el liberalismo no existiría. Por otra parte, en modo alguno puede decirse que "es sugestivo que la crítica al liberalismo ha sido omitida

1 *Laborens exercens*, nº 11.

en los pronunciamientos del Concilio Vaticano II". Ante todo, podría haber sido omitida sin que tal omisión significara la anulación de las condenas anteriores; lo mismo podría decirse del comunismo marxista, el que apenas si está directamente aludido; pero tampoco es así en lo referente al liberalismo, ya que, en *Gaudium et spes* se dice claramente al hablar del desarrollo económico: "No se puede dejar el desarrollo *ni* al libre juego de las fuerzas económicas *ni* a la sola decisión de la autoridad pública. A este propósito hay que acusar de *falsas* tanto las doctrinas que se oponen a las reformas indispensables en nombre de una falsa concepción de la libertad como las que sacrifican los derechos fundamentales de la persona y de los grupos en aras de la organización colectiva de la producción" [2]. Evidentemente, la declaración conciliar declara falsos al liberalismo y al marxismo. Y por si esto fuera poco, si el lector tiene a mano el tomo de las Actas del Concilio, observe que la cita nº 4, indica las fuentes o antecedentes de aquel párrafo: Tales fuentes son León XIII, *Libertas*; Pío XI, *Quadragesimo anno* y *Divini Redemptoris*; Pío XII, *Mensaje radiofónico navideño de 1941* y Juan XXIII, *Mater et Magistra*. Por si esto aún no fuere suficiente, Pablo VI condena fuertemente el capitalismo liberal, al que acusa (con Pío XI) de generar el "imperialismo internacional del dinero" y al que califica de "nefasto sistema" [3]. Y el mismo Pontífice, en la Carta Apostólica con ocasión del 80º aniversario de la *Rerum novarum*, dice: "El cristiano que quiere vivir su fe en una acción política, conce-

2 *Gaudium et Spes*, nº 65; los subrayados me pertenecen.
3 *Populorum progressio*, nº 26.

bida como servicio, tampoco puede adherirse sin contradicción a sistemas ideológicos que se oponen radicalmente o en los puntos sustanciales a su fe y a su concepción del hombre: ni a la ideología marxista, a su materialismo ateo [...], *ni a la ideología liberal*" [4]. Pablo VI no está pensando sólo en la economía sino en el liberalismo como concepción del mundo y su afirmación de la plena autonomía (o autosuficiencia) del hombre; por eso dice más adelante que se asiste a "una renovación de la ideología liberal" y que los cristianos que se comprometen en esa línea "¿no tienden a su vez a idealizar el liberalismo que se convierte entonces en una proclamación a favor de la libertad? Ellos querrían un modelo nuevo, más adaptado a las condiciones actuales, olvidando fácilmente que en su raíz misma el liberalismo filosófico es una afirmación errónea del individuo en su actividad, sus motivaciones, el ejercicio de su libertad". De ahí que la ideología liberal merezca "un atento discernimiento" [5]. Juan Pablo II es también enérgico cuando rechaza tanto el capitalismo *in toto* [6], como, más específicamente, el "sistema sociopolítico liberal" y su economicismo, que considera al trabajo como sólo "instrumento de producción" [7].

No se nos diga que la doctrina social de la Iglesia es liberal porque defiende la propiedad privada, la limitación del poder, la libertad de la persona humana en sus límites. No lo es por dos motivos fundamentales: porque los viene de-

4 *Carta Apostólica en el 80º aniversario de la Rerum Novarum*, nº 26.
5 *Op. cit.*, nº 35.
6 *Laborem exercens*, nº 7.
7 *Op. cit.*, nº 8; cf. también nn. 13, 14 y 20.

fendiendo desde Pentecostés y porque los defiende en un contexto doctrinal por completo diferente. Tampoco es legítimo que, hoy, se hable del principio de "subsidiariedad", que supone, en Pío XI, una organización social en base a las sociedades intermedias a partir de la familia, cada una autónoma en su orden; se habla de dicho principio *suponiendo* una "organización" social en base al individualismo liberal; el resultado será un nuevo término equívoco. Lo mismo debe decirse de un "pluralismo" que, en el fondo, es falso; porque no se trata del pluralismo natural de las sociedades intermedias, tanto de primer como de segundo grado; ni se trata del pluralismo que supone el derecho natural de las personas a sus propias convicciones (aunque fueren erróneas), sino de aquel "pluralismo" que se sigue de la concepción atómica, individualista, nominalista, de la sociedad, y que significa, siempre, un implícito relativismo que, como todo relativismo es escéptico, colocando la verdad y el error en el mismo plano. Es el "pluralismo" tanto de algunos jefes de Estado como de algunas "cabezas" sin hábitos de estudio y de reflexión.

c) La verdadera democracia es jerárquica y antiliberal y el verdadero liberalismo es inorgánico y antidemocrático

Ya he indicado anteriormente que es menester no confundir democracia y liberalismo. La primera es una forma legítima de gobierno y el segundo es una concepción del mundo que, aplicada al orden político, genera lo que se ha

dado en llamar la "democracia liberal". Esta mezcla constante o confusión de esencias diferentes agrava la equivocidad del tema; Pío XII aprovechó la Navidad de 1944 para hacer valiosas precisiones. Por un lado, como suele ocurrir en la experiencia histórica, actualmente los pueblos parecen exigir "un sistema de gobierno" más compatible con la dignidad y libertad, y de ahí la "tendencia democrática" que se advierte [8]. No dice el Papa, naturalmente, que la democracia sea la única forma legítima de gobierno, sino que los pueblos adoptan la que mejor les conviene según la marcha de los tiempos; por eso advierte, citando la *Libertas* de León XIII, que, salvada la doctrina católica del origen del poder y ejercicio del poder público, no reprueba ningún régimen con tal que sea apto para orientar la sociedad al bien común [9].

Hecha esta aclaración y reconociendo que la democracia puede ser tomada en un sentido amplio y que, como tal, puede realizarse en cualquier régimen, lo que importa es determinar la democracia *verdadera*. Para ello, recordemos que el Estado democrático –como todos los demás– está investido de poder; pero éste debe reconocer aquel "orden absoluto de los seres y de los fines" y, por eso, el poder o autoridad "no puede tener otro origen que un Dios personal"; por eso, la dignidad del hombre reside en ser imagen de Dios y "la dignidad del Estado es la dignidad de la comu-

8 *Benignitas et humanitas*, n° 7 y 9, radiomensaje del 23-12-44 (AAS, 37, 1945).

9 *Benignitas et humanitas*, n° 10; cf. León XIII, *Libertas*, n° 32.

nidad moral querida por Dios" [10]; de donde se sigue que la autoridad política lo es por participación de la autoridad de Dios y debe reconocer "esta unión íntima e indisoluble", y debe reconocerla explícitamente el régimen democrático [11]. Observemos que la expresión *unión íntima e indisoluble* excluye aquella "separación" que caracteriza al liberalismo de tercer grado. La democracia *verdadera* es, pues, ésta no-emancipada del orden divino; en cambio no será verdadera sino *falsa* aquella que rechaza esta vinculación o más o menos la olvida; igualmente, "si no considera suficientemente esa relación y no ve en su cargo (el gobernante) la misión de realizar el orden querido por Dios". Así, "una sana democracia (debe estar) fundada sobre los inmutables principios de la ley natural y de las verdades reveladas" [12]. El gobernante –sostiene Pío XII dentro del más riguroso ius naturalismo– debe saber que la majestad de la ley positiva de que está investido, "es inapelable únicamente cuando ese derecho se conforma [...] al orden absoluto establecido por el Creador e iluminado con una nueva luz por la revelación del Evangelio"; tal ha de ser "el criterio fundamental *de toda sana forma de gobierno*, incluida la democracia" [13]. Esta apelación a la "unión íntima e indisoluble", fundada en el orden absoluto de la creación e iluminación por el Evangelio, reitera una concepción de la democracia (y de todo otro régimen político) situada en las antípodas de la democracia

10 *Op. cit.*, nn. 20, 22.
11 *Op. cit.*, n° 23.
12 *Op. cit.*, n° 28.
13 *Op. cit.*, n° 30.

"liberal". En este sentido, la "democracia liberal" no es verdadera sino *falsa* democracia.

Si vuelvo al texto del famoso radiomensaje, es bien conocida y frecuentemente repetida la distinción que hizo el Papa entre "pueblo" y "masa", sobre todo como condición para asegurar al ciudadano "tener su propia opinión personal y... expresarla y hacerla valer de una manera conforme al bien común". Si pueblo supone un cuerpo vivo "que vive y se mueve por su vida propia", el Estado debe ser "la unidad orgánica y organizadora de un verdadero pueblo"; en cambio, si la "masa" es "de por sí inerte y sólo puede ser movida desde afuera" (y adoptar hoy una bandera, mañana otra), es evidente que "la masa [...] es la enemiga capital de la verdadera democracia y de su ideal de libertad y de igualdad" [14]. En esta democracia falsa, la libertad es anulada en la nivelación de las desigualdades naturales, que son condición de la igualdad civil, y la libertad es también negada al ser transformada en "una pretensión tiránica". Por tanto, queda claro que también la llamada "democracia de masas" es una democracia *falsa*. Hemos de concluir que son falsas tanto una democracia que rechaza aquella "unión íntima e indisoluble" con el orden trascendente y sobrenatural (autosuficiencia del orden político-temporal) como la inorgánica democracia de "masas".

Cabe preguntarse, todavía, si la "democracia" liberal y la "democracia" de masas guardan, entre sí, alguna relación. Muchos liberales "clásicos" rechazan enérgicamente toda

14 *Op. cit.*, nn. 15, 16, 17.

relación entre ambas, y hasta sostienen que la democracia "de masas" es opuesta a la democracia "liberal". Para una ojeada superficial parece ser así; pero en cuanto se analiza la cuestión a fondo no deja de percibirse que *la democracia "de masas" es la consecuencia necesaria de la democracia "liberal"*. Hay, aquí, un doble supuesto común: "el reconocimiento –como dice un liberal "clásico"– de que el pueblo es la fuente de la soberanía", y la separación (no la ignorancia ni menos la negación) de un allende el Estado. Lo primero supone la concepción atómica o individualista de la sociedad; lo segundo, la plena secularización de la política; lo primero, a su vez, exige un método de elección y acceso al poder coherente con la concepción de la sociedad, y tal método es el "sufragio universal"; no se trata de que cada sociedad menor vote y sea representada y desde ella surjan las autoridades (lo cual sería "fascismo" para un liberal) sino de realizar esta contradicción lógica de llamar "universal" a lo que sólo es la colección (como decía la lógica nominalista medieval) de opiniones singulares: un hombre = un voto. Luego, se trata de un sufragio individual-"universal", o de la suma de sufragios universales-individuales de los cuales *no* se sigue la verdad práctica. Sea como fuere, este medio ha de garantizar las "libertades *individuales*".

La concepción individualista o atómica de la sociedad es todo lo contrario de aquella "unidad orgánica y organizadora" exigida por Pío XII, desde que de los meros singulares no puede surgir una unidad orgánica; por eso, la sociedad que supone el liberalismo tiene el mismo fundamento que la llamada sociedad "de masas", ya que de la suma de

singulares sólo puede surgir este todo inerte "movido desde fuera", sobre todo hoy con los medios masivos de incomunicación social que permiten cambiar de "opinión" a la gente en cuestión de días o de horas... Luego, en la misma concepción liberal de la sociedad se han puesto las causas generadoras de la sociedad de "masas" y el crisol de la demagogia, mal que les pese a muchos liberales. Más aún: el sufragio universal-individual no sólo es lógico sino que debe ser coherentemente exigido por los caudillos de las "masas"; de ahí que, por ejemplo, la ley Sáenz Peña, en 1916, no podía ser negada por los liberales en el poder pues tal actitud hubiese sido contraria a su propia concepción de la sociedad; desde su perspectiva, Yrigoyen tenía razón al exigir el "sufragio universal" en sustitución del "fraude organizado", realizando así coherentemente el tránsito de la democracia liberal a la democracia de masas. Lo mismo debe decirse de Perón en 1945: utilizó el medio lógico puesto en sus manos por la democracia liberal. Podrá decirse con toda razón (como se dijo entonces) que si se quería la remoción de la concepción liberal-burguesa de la sociedad y del Estado, no tenía coherencia elegir el medio que el mismo liberalismo ponía en sus manos. Desde este punto de vista, es claro que tampoco para la "democracia de masas" el sufragio es considerado un fin, y no es verdad que semejante democracia "se agote en los comicios". No. Tanto para Yrigoyen como para Perón, el sufragio fue sólo un *medio* para el acceso al poder político, y en ambos ejemplos históricos se comprueba que la democracia "de masas" es la consecuencia necesaria de la democracia "liberal". Las dos formas actuales de la falsa democracia.

La concepción in-orgánica de la sociedad tiene su propio método de representación fundado en la ecuación: un hombre = un voto. Cuando debo votar, compelido por la ley positiva del sistema que soporto, sé que voto por personas (lo menos malas posible y lo menos incompetentes posible) que *no* representarán a mi familia, al conjunto de familias, a la comuna o a la provincia, a mi gremio o a mi empresa, sino, ante todo, a un partido político que es el correlato lógico de la concepción individualista de la sociedad. Por eso, tanto la "democracia" liberal como la "democracia" de masas no son representativas y son, de veras, antidemocráticas; no son orgánicas sino inorgánicas, y ambas ignoran las jerarquías naturales de la sociedad. Por el contrario, la democracia verdadera como régimen legítimo de gobierno, es jerárquica (porque así resguarda la igualdad civil y la libertad salvada de la nivelación contranatura) y antiliberal. Por fin, si la voluntad general (sea denominada como "voluntad del pueblo" o como se quiera) hace de aquélla un absoluto, un cierto "todo" allende el cual no hay nada (salvo quizá para la conciencia subjetiva), es evidente que es totalitaria. Se tratará de un totalitarismo más "flojo" que todavía deja respirar, pero será totalitarismo; en algunos casos será fuertemente totalitaria, y en la sociedad a ella sometida se cerrarán todas las puertas (a veces por simulados medios) a todos aquellos que no tengan "fe democrática". Precisamente una de las características del totalitarismo es su signo pseudorreligioso por la secularización espúrea y mítica de categorías religiosas como, en este caso, la "fe". Los "co-religionarios" tienen semejante "fe" en cuanto significa adhesión a los "dogmas" indiscutibles del "sistema".

Algunos conscientes o inconscientes representantes de este "dogma" liberal han sostenido que la democracia (en su lenguaje significa que toda democracia, verdadera o falsa) es "el régimen integral". Otros, entre ellos un altísimo personaje cuya misión es orientar, han sostenido recientemente, que era necesario "privilegiar" (sic) la democracia. Este último neologismo ha sido utilizado en orden a resolver la objeción de que, para la Iglesia, ningún régimen es el mejor (monarquía, aristocracia, democracia, regímenes mixtos). Quizá nada mejor que recordarles este texto lúcido de San Pío X: "En primer lugar su catolicismo no se acomoda más que a la forma de gobierno democrática, que juzga ser la más favorable a la Iglesia e identificarse por así decirlo con ella; enfeuda, pues, su religión a un partido político. Nos no tenemos que demostrar que el advenimiento de la democracia universal no significa *nada* para la acción de la Iglesia en el mundo; hemos recordado ya que la Iglesia ha dejado siempre a las naciones la preocupación de darse el gobierno que juzguen más ventajoso para sus intereses. Lo que Nos queremos afirmar una vez más, siguiendo a nuestro predecesor (León XIII), es que hay un error y un peligro en *enfeudar*, por principio, el catolicismo a una forma de gobierno; error y peligro que son tanto más grandes cuando se identifica la religión con un género de democracia cuyas doctrinas son *erróneas*" [15].

15 *Notre Charge Apostolique*, nº 31; los subrayados son míos.

d) La imposible "re-creación" del liberalismo y los abusos de la semántica

Ni el estudio de los orígenes históricos del liberalismo, ni la consideración de su evolución hasta hoy, ni la reflexión sobre la permanencia (por otra parte lógica) de su núcleo esencial, han logrado disipar este "juntar mezclando", típico de nuestros liberales, especialmente si son católicos. Este liberalismo de tercer grado, moderadísimo, mesuradísimo, ponderadísimo, equilibradísimo, yuxtapone a su fe católica, o le "agrega" (no sé bien dónde situarla), la gracia de la "fe democrática".

Esta "mentalidad" (sobre cuya naturaleza me ocuparé en el parágrafo siguiente) piensa que la permanente urgencia por establecer "sociedades libres" donde se produzca el feliz desarrollo de todos los hombres, presiona hacia la "idea y la valoración de la libertad", la cual nos es ofrecida por el liberalismo. Pero como el autor de esta comprobación es católico práctico, debe apresurarse a distinguir entre el *viejo* liberalismo (al que ha criticado siempre) y un *nuevo* liberalismo que va a proponernos, aunque no se comprende cómo, porque cree que "nuestras discrepancias [...] no hacían a lo esencial". Esto es dicho sin percatarse de la contradicción inicial, ya que parece que el "nuevo" sigue siendo, en lo esencial, el "viejo". El "nuevo" liberalismo "no es *'lo* mismo' que antes, pero sí *'el* mismo' ". Entonces, si "el mismo" indica lo esencial y "lo mismo" un modo o unos modos accidentales, *se trata siempre del mismo*. Para comenzar, eso está claro.

Si se mantiene "el mismo", no puede considerarse "accesorio" al liberalismo el origen contractual del estado, el individualismo y sus consecuencias, que le han sido siempre esenciales; pero aun aceptando tan inesperada afirmación, queda en primer plano la *libertad*, no como propiedad metafísica de la voluntad, sino como una imprecisa "capacidad de ejercicio para muchas cosas que se captan como derechos" (sic), "para ser hombres, o para vivir como hombre". Sin detenernos a pensar que "ser hombre" o vivir como tal es una realidad metafísica, no derecho sino su fundamento próximo, parece inexplicable que un católico crea que "el liberalismo es el humanismo de hoy". Semejante "humanismo" ni siquiera es "cristiano" como el de la "ciudad fraternal" sino simplemente no-cristiano, desde que supone la separación entre orden natural y sobrenatural; después de todo, cuando el autor católico que tengo presente escribió semejante afirmación, el Papa Juan Pablo II hacía tiempo que había enseñado en la *Redemptor hominis* que el único humanismo auténtico es el humanismo cristocéntrico, pues los humanismos no cristianos son, por razones teológicas que ya expuse anteriormente, antihumanos. Es el colmo que se sostenga que el liberalismo es "la justicia de hoy" y la "democracia de hoy"... y llega a su culminación al afirmar que "no hay otra ideología sustitutiva".

No discutiré el sentido negativo que siempre tiene el término "ideología"; es claro que la doctrina social de la Iglesia no es ideología ni es, por eso, sustitutiva; pero lo que, al cabo de esta larga exposición, un profesor de historia de la filosofía y un mediano conocedor de la Teología no podrá

aceptar es que el liberalismo sea *la* expresión de la dignidad, la libertad y los derechos de la persona: en cuanto a la dignidad (si tomamos el término *dignitas* en la acepción de "grandeza", valor, precio), sólo ha sido lograda en la medida inconmensurable de su incorporación a Cristo en el misterio de la Encarnación, que es ajeno a los "liberalismos"; en cuanto a la libertad, en los "liberalismos" es considerada (según ya dije antes) desde la formalidad de su imperfección y, en algunos casos, como en el presente, como fin en sí misma, lo cual es metafísicamente erróneo; se llega así a la monstruosidad de afirmar que "el fin del Estado es la libertad"; en cuanto a los derechos de la persona, mal puede defenderlos integralmente una "ideología" que, al "separar" los dos órdenes, natural y sobrenatural, quita o ignora el último fundamento de los "derechos" de la persona. Luego, el liberalismo está muy lejos de ser la expresión de la dignidad, la libertad y los derechos de la persona sino que, a la inversa, es causante directo de su progresiva negación en el mundo de hoy.

Con aquellos supuestos, se nos propone la *recreación* del liberalismo. Si re-creación significa "crear de nuevo", es porque "el mismo" ya no lo es; pero dijimos que se trata siempre del mismo (no de "lo" mismo, que implica sus modos accidentales); de modo que si es "el mismo" no hay re-creación posible. Quizá lo que se quiere decir es que, simplemente, hay que ponerlo al día "re-creándolo" en "nuestras cabezas"; en tal caso se trata únicamente de "un *régimen* liberal, es decir, un funcionamiento de las instituciones políticas que sea liberal": "un liberalismo práctico". Aquí se vis-

lumbran dos vertientes: si sólo se trata de re-crear el liberalismo en el orden práctico, es menester recordar que la operación práctica *supone* la teoría sin la cual no existe la práctica; luego, un liberalismo "práctico" sólo referido a un funcionamiento "liberal" de las instituciones políticas es imposible, salvo que se acepte toda la visión del mundo del liberalismo. Si se trata únicamente de un régimen, para un católico es inaceptable, ya que éste es la expresión práctico-política de la visión general-liberal del mundo; en todo caso, se trataría solamente de la democracia-liberal que es, como lo mostré anteriormente, inorgánica y antidemocrática.

Es imposible mostrar todas las incoherencias que tal posición gris, intermedia, conlleva consigo. Sería como querer golpear una montaña de algodón. Sin embargo, me llama la atención esta suerte de reducción a términos "teológicos" y "misionales" de semejante liberalismo re-creado. Si preguntamos qué fin se persigue con esta tesis, se nos dirá que "una nueva *catequesis* cívica". ¿Con qué propósito concreto? Algo así como la "conversión" de los "infieles" (yo entre ellos) porque se declara el propósito de "difundir la creencia en la democracia liberal". Porque "si no se cree en ella", "el hombre no vivirá como persona"; es decir, sin la fe no hay salvación; así como el obsequio racional de la fe sobrenatural (gratis data) permite al hombre vivir la Vida como persona en la Persona de Cristo, secularmente hablando, la "fe democrática" (¿gratis data?) me "salva"; me parece que no me excedo si digo que me "salva" para la misma Democracia, el gran Mito de nuestro tiempo. Quizá eso se

quiere decir al manifestar que estas ideas están "impregnadas de *salud* política". Es verdad que los laicos debemos preocuparnos de lo temporal (es nuestra situación típica) "a la luz del Evangelio"; pero, en este caso, se hace una mezcla (que es precisamente la confusión) de algunas ideas generales de la doctrina social de la Iglesia con el "viejo" liberalismo que es "el mismo". Y el único que existe. No hay otro.

En el esfuerzo que, actualmente, están haciendo algunos católicos por reconciliar el término "liberalismo" con la doctrina social de la Iglesia, esfuerzo destinado al fracaso desde Lamennais hasta hoy, se observa, también, una distorsión semántica de origen no científico. Si aceptamos que la semántica es el estudio de *la significación y del cambio de significación de los términos*, es evidente que considera las relaciones entre los *signos* y los *objetos* de los cuales se predican (designata). Aunque estas relaciones se expresen por leyes, es claro que tales leyes no son arbitrarias, pues de lo contrario no serían leyes. Por tanto, un signo (término) designa *tal* objeto; así, el término "liberalismo" designa tal objeto (el liberalismo en todas sus formas y variantes); sin embargo, la relación significativa puede cambiar por diversas causas en el transcurso del tiempo (evolución semántica) sin alterar, claro está, la relación permanente a su esencia que se mantiene la misma a través de los cambios. Si, por el contrario, este cambio fuera esencial, el término designaría *otra* cosa volviéndose equívoco y generando confusión. O sea que la evolución semántica tiene un límite. Éste es, pre-

cisamente, el caso del término "liberalismo". Si el liberalismo se mantiene "el mismo" (lo esencial) aunque no sea en el tiempo "lo mismo" (por modo de accidente), quien acepta, se adhiere o re-crea el liberalismo (sea el liberalismo absoluto, el moderado o el moderadísimo) aceptará siempre *el mismo*, aunque fuera como un mero "liberalismo práctico", y forzosamente caerá en las condenaciones de la Iglesia. Si, por el contrario, va eliminando todo lo que, a su conciencia de católico, le parece inaceptable (pacto social originario, origen del poder en el pueblo, concepto individualista de la sociedad, separación de la Iglesia y del Estado, etc.) entonces ha introducido un cambio esencial y el término ya no designa *tal* objeto y se ha vuelto equívoco generando confusión. Estamos, pues, ante un abuso semántico, completamente ilegítimo, que nada aclara sino que lo confunde todo. En otro plano, podría denunciar motivos extracientíficos: acomodación a una situación político-social dada, componenda por motivos no explícitos y tantas otras causas subjetivas. Por eso, llamar "liberalismo" a lo que ya no lo es, es un abuso semántico inaceptable, reñido con la historia.

Leo en un epígono de Roepke, von Mises, Hazlitt, Ruelff, Read, Friedman y Rougier, que hay "plena coincidencia" entre el Cristianismo y "las propuestas políticas y económicas del liberalismo", aunque en página siguiente se subraye que los dos órdenes, temporal y espiritual, son "sustancialmente distintos". Aunque un liberal no tenga fe sobrenatural, se sostiene sin embargo que "los principios que postula en su esfera de acción están del todo consubstanciados con

los principios morales del cristianismo". Sin detenernos en la minucia de mostrar que será siempre imposible a quien no tiene fe semejante identidad con los misterios cristianos (de los cuales surgen los "principios morales" evangélicos), esta actitud inicial de componenda conduce, a otro autor de la misma condición, a un procedimiento un poco astuto pero elemental y por completo erróneo: afirmando en general las verdades de la doctrina social de la Iglesia y como quien las señala, se nos dice: "ved, esto es lo que sostiene el liberalismo. No nos peleemos. Estamos en lo mismo." Esto es, precisamente, lo que podemos denominar un embrollo semántico, un abuso de los términos que sumirá a su autor y a muchos lectores en la mayor confusión.

e) La "mentalidad" liberal, un neopelagianismo contemporáneo

Todo este juntar mezclando, que es el confundir, manifiesta, después de tres siglos de liberalismo (sin contar sus antecedentes remotos) un modo de pensar sustentado en un transfondo más o menos inconsciente y que es lo que, propiamente, se llama "mentalidad". Hay, pues, una "mentalidad" liberal que impulsa también un modo de vivir, tanto individual cuanto social y político. Recuerdo que Zubiri sostiene que entre toda expresión y la mente, existe una intrínseca unidad que es la *forma mentis*; semejante unidad constituye lo que él llama la "mentalidad", que sitúa en el nivel

del logos nominal antepredicativo, ya que "decir" algo (*légein*) es decir algo de alguna manera propia de una mentalidad [16]. Como se lo dice en el plano antepredicativo, implica cierta inevitabilidad pre-consciente. Tal parece ser el caso de la "mentalidad" liberal, que reacciona cuasi automáticamente frente a cualquier problema político-social y, frecuentemente, frente a los problemas más profundos de la existencia humana. Así, por ejemplo, sobre todo entre los católicos liberales, cuando se les dice o leen que una auténtica representatividad y participación política, no pasa por los partidos políticos liberales sino por las sociedades menores de primer grado (familia, comuna, región, provincia) y de segundo grado (gremio, empresa, sindicato), cuyas autonomías y libertad debe el Estado respetar en su orden, se horrorizan; les parecerá una suerte de ocurrencia utópica la afirmación de que el Estado liberal está mucho más cerca del Estado totalitario (cuando no lo es él mismo) que el Estado no-liberal que propugnamos y que implica la *descentralización política*. No sabrá si decirnos "fascistas" o "anarquistas" y errará en los dos casos; si bien se mira, hoy que estamos en tiempos de socialdemocracia, entre el concepto de Estado de Pietro Nenni y Benito Mussolini casi no existe diferencia alguna; lo mismo se diga de Mitterand, del señor González y de algunos más cercanos a nosotros. Pero su "mentalidad" liberal les impedirá argumentar otra cosa como no sea aquel pseudo-sistema que expresa la "fe

16 *Sobre la esencia*, p. 345, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1962.

democrática"-liberal que, como ya lo mostré anteriormente es, en verdad, antidemocrática.

Esta "mentalidad", que ha sido la estructura doctrinal de civiles y militares en la Argentina durante tantas y tantas décadas, ha sido la causa de la alternancia entre gobiernos civiles constitucionales *liberales* y gobiernos de facto también *liberales*. Cuando el gobernante de facto se dispone a considerar el futuro del país, no puede (bajo el dominio de su mentalidad ineludible) imaginar otra cosa que volver al Estado liberal constitucionalista; cuando éste queda sumido en el desorden y el fracaso de un liberalismo aplicado como un corset a un país real que históricamente lo rechaza, entonces se abre el camino a un nuevo reemplazo por un gobierno de facto que, una vez que ha puesto orden o que se ha agotado... sin haber descorsetado al país, le pasa el corset al nuevo gobierno surgido del sufragio universal-individual. Hemos ido pasando, así, de un liberalismo autoritario a un liberalismo "constitucionalista" sin cambiar lo esencial. Y el país vive o se desvive históricamente maniatado. Semejante tragedia es resultado de una "mentalidad" liberal incapaz de superarse a sí misma. Desde esta perspectiva histórico-doctrinal surge la evidencia de que la mayor desgracia política de todos los países iberoamericanos, consiste en haber plagiado la constitución de los Estados Unidos, expresión de la primera revolución liberal, antihispánica y anticatólica de la historia. Si estos países hubiesen acudido o hubiesen podido acudir a su propia naturaleza histórica (a su constitución natural-tradicional) para expresarla (si así lo hubiesen libremente querido) en una constitución

positiva, la suerte de Iberoamérica habría sido muy distinta. Claro está que hay que cambiar el rumbo, poniendo la proa hacia nosotros mismos. Por ahora parece imposible. Agotado el "sistema" en sí mismo, corrompida la sociedad por la progresiva disolución de las sociedades menores que la constituyen, el poder político ha caído inexorablemente en manos de patanes. Hay que agruparse en las catacumbas, cultivar el sagrado depósito y esperar.

Aquella "mentalidad" liberal que comprime y condiciona nuestros actos, sea que niegue, sea que ignore, sea que separe el orden natural del sobrenatural, constituye, como ya dije antes, una suerte de neopelagianismo del siglo XXI, que siente horror por la armónica unión y distinción entre lo sacro y lo profano, y que "sacraliza", en el fondo, a lo profano mismo. Le causa horror admitir que es sacro todo el orden temporal en cuanto ha sido asumido por Cristo y que tal orden natural no se cura ni se salva sino por Él. La libertad del hombre, que jamás es fin sino propiedad metafísica de la voluntad, *no basta* para vivir bien. Así lo expresaba San Agustín escribiendo sobre la gracia contra los pelagianos: "Si el caudal de las fuerzas naturales con el libre albedrío, basta para conocer cómo se debe vivir y para vivir bien, entonces Cristo murió en vano; entonces no tiene razón de ser el escándalo de la Cruz" [17].

A la luz de la Revelación, el liberalismo –como el pelagianismo del siglo V– corrompe y aniquila el libre albedrío y

17 *De natura et gratia*, XL, 47.

la autoridad generando, como hoy, la disolución de la sociedad cuya inconmensurable corrupción padecemos.

La "globalización" secularista es la plenitud del liberalismo que viene a sustituir a la autoridad ministerial por una tiranía planetaria. En lenguaje agustiniano, es, hoy, una absolutización de la *Civitas mundi*.

IV

La autoridad y la obediencia

La utilización cotidiana, constante, del término "autoridad" y sobre todo, la equivocidad que le es inherente en la sociedad contemporánea, requiere una reflexión serena con el ánimo de disipar los equívocos y las confusiones. Algunos afirman la autoridad ante el desorden y la anarquía interior del hombre actual pero sin discutir su naturaleza; los más la niegan o la desfiguran en la medida en la cual todo orden es signo de algún "autoritarismo" que se rechaza a priori. Por eso, comencemos por el *término* mismo, indaguemos después sus *fundamentos* últimos e interroguémonos al fin por su *naturaleza*. Es más que posible que el solo planteo teórico sea considerado "autoritario" desde que una pregunta de corte metafísico se sitúa en las antípodas de la sofística contemporánea que exige la des-fundamentación como garantía del pensamiento libre. Nos queda el consuelo que un pensamiento no-viril, no-fuerte, "débil", se tendrá que quedar sin respuesta; por eso prefiero adherirme al pensamiento *fuerte* que tiene el coraje de formular la pregunta y, sobre todo, de intentar la respuesta.

Nuestro término "autoridad" (de *auctoritas-atis*) deriva de *auctor*; es decir, menta al autor o creador de algo; es un

derivado de *augere* que significa aumentar e, igualmente, hacer progresar. Por tanto, atendiendo solamente al significado del término, autoridad es cualidad propia del que es autor de algo. En ese sentido, se le asigna autoridad a quien (*auctor*) ha escrito el *Fedro* porque Platón es su creador; también se le atribuye autoridad en un género de ciencia a quien ha demostrado un saber más o menos exhaustivo del mismo. Existe pues una relación directa entre la realidad producida y su productor; es decir, entre la cosa y su *auctor:* éste tiene *auctoritas*. Este análisis etimológico, siéndonos muy útil, es notoriamente insuficiente.

También decimos que el Presidente de la Nación tiene la autoridad inherente a su cargo, para dirigir a la sociedad hacia el bien común. En análogo sentido, el padre de familia tiene autoridad para orientarla hacia su bien propio. Nos percatamos que, en cada caso, la autoridad reconoce límites que tendremos que precisar. Pero, como ya dije, el análisis etimológico sólo orienta sin aclararnos totalmente el tema. No queda otro camino que acudir al pensamiento "fuerte" e internarnos en el problema propiamente metafísico de la autoridad.

a) Participación y autoridad

Es notable cómo, cada vez que nos referimos a quien tiene autoridad, conferida por el acuerdo de sus iguales para que gobierne un país o una institución cuando la reconocemos en un padre de familia o en un perito en determinada

técnica, decimos que "tienen" autoridad. Parece que en el lenguaje cotidiano se reconoce, casi sin haberlo pensado, que quien ejerce autoridad ejerce algo que "tiene"; es decir, algo que no se da a sí mismo por sí mismo, sino que ha recibido; por eso, nadie *es* estrictamente autoridad (aunque en el lenguaje común se empleen impropiamente expresiones como "él es la autoridad" u otras semejantes) sino que *tiene autoridad*. Sea que la haya recibido por la actuación de la mera naturaleza como el padre de familia, sea que la haya recibido por la libre decisión de los miembros de una institución, la autoridad es sólo "tenida" por modo de participación y es ejercida por modo de ministerio o delegación.

Lo dicho nos abre el camino hacia el problema. Hasta ahora sólo me he referido, en relación con el término "autoridad", a entidades compuestas de voluntades libres que requieren de un principio formal para existir y lograr su fin. Pero es posible (y necesario) excavar más profundamente en esta indagación para que se vea que no sólo la autoridad ejercida es "recibida"; en verdad, todo principio constitutivo, toda propiedad, toda potencia y todo accidente es sólo "tenido" y no "sido"; más hondamente todavía, todo *ente* que existe, existe en virtud de su *acto de ser*. Dicho de otro modo, si eliminásemos todo cuanto constituye el ente singular que es, no podríamos, en última instancia, prescindir del *ser* en cuanto acto que hace que haya ente. Luego, el *ser* no es el ente existente, aunque todo ente existente *es* por el ser. El acto de ser es, pues, común a todo ente; es, al mismo tiempo, comunísimo y lo más íntimo de cada ente;

por tanto, no sólo el *ser* no es el *ente*, sino que es sólo "tenido" por él; no como un continente al contenido, porque la totalidad del ente singular es puramente "tenido"; es decir, donado, "recibido". Decir esto equivale a sostener que todo ente *es* por modo de participación; cada singular, pues, tiene "parte" del ser o toma "parte" en él: participa del acto de ser sin ser el ser. Es realmente impensable un ente que se donara a sí mismo el acto de ser porque *antes* del acto de ser, *nada*. No puedo (por así decir) pre-existirme. No queda entonces otro camino que afirmar la absoluta *gratuidad* del acto de ser. Luego, todo ente es ente por modo de participación y es menester afirmar universalmente la participación del ser en el ente. De ahí que no sea pensable el ente sin el ser; tampoco el ser sin el ente en el cual se participa y se muestra. Ente y ser son realmente diversos y simultáneamente co-presentes. El todo singular se comporta como potencia respecto del acto del mismo todo que es el ser o acto del ser.

El acto de ser –hecho presente o develado en el presente de mi conciencia– es, pues, lo absolutamente primero; no es propiamente concepto ni abstracción, sino inmediata presencia: *subjetiva* porque en la interioridad del sujeto se muestra; *objetiva* porque es la perfección última, fundante de toda otra en el orden real. Es la actualidad de todos los actos como ha dicho Santo Tomás y se compara a todo lo demás "como *lo recibido* al recipiente" [1]. Es, pues, lo puramente recibido.

1 *S. Th.*, I, 4, 1, ad 3.

En tal caso, es menester admitir con el Aquinate que "si algo (el ser) se encuentra por participación (en el ente) necesariamente ha de ser causado en él por aquel a quien conviene esencialmente" (*S. Th.*, I, 44, 1). En efecto, el ser como acto se encuentra, es decir, *se* participa en el ente: en todo ente por el solo hecho de ser ente y en el ente autoconsciente que es el hombre. Uno no es el otro. Pero, sin el acto de ser, el ente es nada. Por tanto, no sólo el ente, como ya dije, no se dona a sí mismo el acto de ser, sino que es *causado* en él; lo que, en este caso, equivale a decir que el *efecto* es la totalidad del ser del ente. Pero producir la totalidad del ser del ente, es *crear* el ente de la nada de sí.

Dos cosas acabamos de descubrir: que la participación (trascendental) del ser en el ente nos pone en el horizonte del Ser subsistente a quien el *ser* conviene esencialmente; en segundo lugar, que todo ser por participación (este ente) es creado. Tanto la existencia del infinito Tú (el Ser imparticipado) como la *creatio ex nihilo* del ente finito se encuentran implicados en la presencia primera del ser al ente autoconsciente que es quien sabe del ser y de sí mismo.

El acto creador, pues, tiene como término *la totalidad del ser* del ente y su punto de partida no puede no ser sino *la nada total del ante*. Lo cual equivale a decir que la creación "est emanatio totius esse, est ex non ente quod est nihil" [2]. Lo que es donado es el acto de ser a partir del noente que es la *nada:* es producido el ser mismo del efecto,

2 *S. Th.*, I, 45, 1.

aquí y ahora. Dios creador (el mismo Ser subsistente que no "tiene" el ser sino que *es* el ser) es el Ser imparticipado propio del *Auctor* de todo ente finito; en ese sentido no es pensable nada más íntimo al ente que el ser-creado: podría decirse que el ser participado en el ente por el cual es lo que es, es más íntimo que su propia intimidad. Y esto no sólo es así abstractamente dicho sino que lo está siendo en su *fieri*, en todos los instantes del tiempo. Luego, Dios, en el orden trascendental, por ser Autor o creador del ser mismo del ente, es la suprema y absoluta *auctoritas*; Él es la *autoridad imparticipada* que, en el orden de la operación del ente finito libre, es la fuente y la causa de toda autoridad participada. El Creador es, absolutamente hablando, el *Auctor* del ente finito; es, por eso, la *Auctoritas* suprema en el orden trascendental.

b) La autoridad participada

No solemos emplear el término "autoridad" en el orden trascendental, aunque allí encuentre su fundamento. Lo reservamos para predicarlo no de todo ente sino específicamente en el orden de las operaciones libres del ente autoconsciente. No debemos olvidar que la operación libre es operación por modo de participación. En efecto, el acto creador es operación divina imparticipada y exclusiva del Agente primero; si ahora miramos la realidad de los agentes segundos (que son entes finitos libres) podemos concluir que todo agente segundo opera en cuanto participa de algo añadido

a su esencia; es decir, en cuanto participa del influjo causal del Agente primero que sí obra por su misma esencia. No olvidemos que todo ente que opera, opera en cuanto está en acto pero no se actúa totalmente porque no es el Agente primero; por tanto, el agente segundo (este hombre concreto) opera no en virtud de su esencia sino por participación [3]. Análogamente, así podré mostrar que en las comunidades humanas (que no pueden existir sin autoridad) quienes son sujetos de la potestad "tienen" la autoridad por participación; sólo el Agente absoluto, que es el mismo Ser subsistente, *es* la autoridad imparticipada. Pero vayamos más lentamente: ahora vislumbramos el último fundamento ontológico de *toda* autoridad.

Si bien en el orden trascendental podemos afirmar que Dios es la autoridad absoluta en cuanto causa eficiente absoluta del orden del ser, reservamos el término "autoridad" para predicarlo del orden de las operaciones libres. En ese sentido, allende la gran división de la autoridad en autoridad imparticipada y autoridad participada, es claro que esta última debe predicarse de las sociedades naturales compuestas de hombres, es decir, de voluntades libres; sin detenerme por ahora en la descripción y demostración de la sociabilidad natural del hombre, me basta con mostrar que tales sociedades no serían *lo que son* sin la autoridad participada (por naturaleza), es decir, sin su principio formal intrínseco que le confiere ser *tal* sociedad. Salvo Dios, nadie *es* la autoridad sino que la *tiene* recibida; en tal caso, asumirla como

3 Cf. *CG.*, I, 16, 4°.

si fuera "propia" es una actitud contra natura. Las sociedades humanas (familia, comuna, región, provincia, sociedad civil) conforman cierta jerarquía ascendente desde las sociedades menores imperfectas (desde la familia) hasta la comunidad política como sociedad perfecta; por eso, la *auctoritas* se participa (como lo recibido en el continente) según grados; y como la participación es el fundamento ontológico de la analogía, podemos también decir que la autoridad se predica con analogía de atribución intrínseca: de modo infinito y absoluto de Dios (autor del orden del ser) y de modo finito de todas las sociedades menores hasta la sociedad perfecta que es la sociedad civil. No existe, pues, la sociedad como un *corpus* orgánico, ya de personas, ya de sociedades menores, sin autoridad porque así como la forma sustancial confiere el *ser tal* ente (el alma confiere a la materia el ser *tal* hombre, Pedro) del mismo modo la autoridad confiere al conjunto de personas y sociedades menores el ser *tal* sociedad humana. De modo que la autoridad participada es *el principio formal intrínseco de toda sociedad*. Dicho de otro modo, la autoridad participada proviene *ab intra* (como principio determinante) de la misma naturaleza de la sociedad. También podríamos definir a la autoridad como la *potestad de gobierno*.

c) Los grados de la autoridad participada

En la doctrina anterior se da por supuesta la sociabilidad del hombre; es bueno señalar, como en el caso de la autoridad, que la sociabilidad se funda en el mismo orden del

ser. En efecto, ya he dicho que el acto de ser (último y fundante acto de todos los actos) se revela en el ente que sabe que "tiene" el ser participado; a su vez, todo ente *manifiesta* el acto del ser del que participa. Sólo el hombre es el ente que posee este saber primero u originario porque su inteligencia no puede no *ver* el ser en el ente; y, simultáneamente, a la luz del ser tiene conciencia *de ser*. Por eso, aunque un acto no es el otro, la conciencia del ser tiene prioridad de naturaleza, aunque co-aparecen en la conciencia humana la conciencia *del* ser y la conciencia *de* ser.

Esto es propio de todo hombre y, en verdad, es lo que nos hace ser hombres. En cuanto propio del hombre nos es *común* ya que nada es más común que la participación del ser en el ente autoconsciente. Luego, no sólo es el hombre comunicación *consigo* pues nada le es más íntimo que el acto de ser, sino que es comunicación *contigo*, es decir, con el otro sujeto (del ser) como yo. Si bien en el plano ontológico la persona es sustancialmente incomunicable (y no puede no ser así) esta incomunicabilidad sustancial es el fundamento de la comunicación gnoseológica y moral en virtud, precisamente, de la participación del ser. Y si mantenemos que el acto de ser se encuentra por participación en el ente y que éste debe ser *causado* por Aquel que es el Ser, se sigue que la comunicación consigo y contigo (yo y tú) se funda y a la vez revela la comunicación con el supremo Tú que es Dios Creador. Por tanto, existe una interna dialéctica del hombre como comunicación consigo (yo), contigo (tú) y con Dios; cuando una sola de estas dimensiones es obstruida o negada, son negadas las otras dos. Dejan-

do el desarrollo de este tema para otro lugar, éste es el fundamento de la sociabilidad del hombre a la que podemos llamar *sociabilidad originaria*. Dicho de otro modo, el hombre es *socius* por naturaleza.

De ahí que cuando Aristóteles dice que el hombre es social por naturaleza, supone un orden ontológico que intento esclarecer. Por tanto, vivir en sociedad no depende de una libre elección del hombre, ni es un contrato realizado en el tiempo; precisamente el hombre es capaz de celebrar contratos (implícitos o explícitos) porque es previamente social por naturaleza. Ahora es posible encontrar el sentido tanto de las sociedades humanas como de su principio formal intrínseco que es la autoridad. Veamos lo primero.

1. *La autoridad doméstica*

En virtud de la participación del ser, prae(s)entia ineliminable, hemos descubierto la sociabilidad originaria como comunicación consigo, contigo y con Dios; el acto de ser, objeto de la inteligencia, es también el *bonum*, objeto apetecible o amado por la voluntad. Todo ente es amado en cuanto bien; el ser como tal es amado bajo la formalidad de bien; de ahí que la comunicación originaria sea también amor de sí, amor del prójimo y religante amor de Dios por más que, en el orden práctico, se puedan negar estas dimensiones del hombre. El sujeto humano que en el acto primero de conciencia ha descubierto no sólo el ser sino el espíritu porque nada podría conocer sin la "distancia" cualitativa,

espiritual, sujeto-objeto, también conoce desde el principio que es cuerpo. Este, a su vez, muestra su determinación primera, la sexualidad que, aunque accidental, revela que el hombre es varón-varona. Su encarnación sexuada manifiesta la totalidad de la persona, espíritu incorporado o cuerpo espirituado, unión sustancial de alma y cuerpo. En cuanto amor de sí, del tú y de Dios, éste es el momento justo de plantearse el problema (riquísimo pero que no puedo considerar aquí) de los grados posibles del amor humano. Sólo tendré presente, brevísimamente, aquel particularísimo, único, que se funda en el *ensimismamiento* de dos personas irrepetibles, *yo* y *tú*, que responden a esta tensión a la transfusión yo-tú e inauguran un estado existencial nuevo e insoluble: el *matrimonio*. En cuanto don, por la unión sexual de todo sí mismo en el otro, es un estado *nuevo:* porque es total implica todo mi ser y, por tanto, todo el tiempo pasado presente y futuro: es *indisoluble*. De ahí la triple consecuencia de semejante unión: unión inmanente en cuanto don de sí de uno en el otro, "dos una sola carne"; unión trascendente inmediata allende los dos y lograda en el hijo; unión trascendente mediata en el último fundamento que es el Tú infinito, Dios Creador.

En el momento de la trascendencia inmediata –aparición de los hijos que realmente provienen del seno materno y absolutamente, del seno de Dios– se funda la *sociedad primera*. La familia, por tanto, no es la mera yuxtaposición de esposos e hijos (a los que podríamos llamar la "materia" de la primera sociedad); es un todo vivo, una realidad nueva que es *esta* familia y no otra en virtud del principio forma

intrínseco que la hace ser *tal:* trátase de la *autoridad participada* en su cabeza y sin la cual no habría familia. Se comprueba así que la autoridad natural a la familia no sólo no está separada del amor constitutivo de la misma, sino que es fruto del amor matrimonial. La autoridad, en cierto sentido se sigue del amor y, en otro sentido, es productora del amor. La autoridad familiar, en cuanto autoridad participada, es *autoridad amorosa*, sin la cual no podría lograrse el fin de la familia, es decir, el *bien común doméstico*. Porque es participada, la autoridad paterna es "recibida" como el contenido en el continente; es *don* y, por tanto, es ministerial. El Dador imparticipado del acto de ser y en cuanto tal supremo fundamento de toda operación participada, con el don de la naturaleza *dona* la autoridad de la sociedad primera. Como bellamente lo dijo Pío XI en la *Divini illius magistri* (nº 81), los padres "participan de la autoridad que Dios les ha dado y de quien son con toda propiedad *vicarios*".

La sociedad originaria, la familia, no existiría sin la autoridad; su acto propio es la ordenación y el mando con vistas al bien común doméstico; en cuanto surge de la entrega amorosa total de los esposos cuyo fruto es la aparición del *nosotros* (los hijos), la autoridad no es una suerte de "mando" extrínseco (lo que sería su caricatura) sino un *ministerio amoroso*; como dice Pío XI, su acto propio es *vicario* de la autoridad imparticipada de Dios-amor. En ese sentido la autoridad familiar supone, en su ejercicio cotidiano, la *unidad total de los esposos* al servicio del bien del todo familiar. Este fin pone los *límites* de la autoridad cuyo ejercicio no

debe estar jamás al servicio individual del padre o de los padres, sino al servicio del bien del todo. Las consecuencias son evidentes: los niños percibirán infaliblemente la unidad (nunca debería existir una disposición de uno de los padres contraria a la del otro); percibirán que el ejemplo personal es el fundamento inmediato de toda disposición familiar y, sobre todo, que un amor sin fisuras ni sentimentalismos es la garantía de la autoridad ejercida y de su propia vida futura.

La autoridad en cuanto principio formal intrínseco de la sociedad doméstica, se ordena, desde la mutua entrega amorosa de los padres, al fin primario del matrimonio porque la generación de nuevas personas implica su educación o desarrollo hasta su máxima perfección posible. De ahí que el ejercicio de la autoridad paterna sea esencial en el cumplimiento del deber y del derecho a la educación de los hijos. Nacen espontáneamente las *normas* y *disposiciones* domésticas a las que los niños deben obediencia; normas y disposiciones dictadas por la amorosa consideración de los medios ordenados al fin que es la plena formación de la persona. En una familia en la cual los padres renuncian a ejercer la autoridad (frecuentemente conquistados –y corrompidos– por una sofística permisivista y anárquica) ellos mismos ponen la causa principal de disolución de la sociedad doméstica y comprometen gravemente el futuro de sus hijos. Ciertos sentimentalismos disfrazados de "amor" sensiblero y vano, constituyen la más trágica negación del amor verdadero que sabe ser firme y disciplinado para que la entrega sea efectiva.

La experiencia más amarga enseña que la carencia de autoridad o la renuncia a la autoridad en los padres, engendra el *menosprecio* de los hijos por sus padres; y es lógico que así sea porque la renuncia al ejercicio de la autoridad equivale a la *renuncia al amor familiar* desde que no existe autoridad que no surja (o deba surgir) del amor recto. La autoridad amorosamente ejercida, engendra el *orden* y, con él, el *amor* reconocido y agradecido. Por el otro extremo, la autoridad utilizada para el propio y egoísta servicio de sí mismo, corrompe la autoridad (ahora arbitraria) en tiranía doméstica, engendra el desorden (abierto o encubierto) y, con él, el *odio*. La autoridad participada y, por eso, vicaria y ministerial, ha de ser santamente ejercida porque se trata de una potestad sagrada que exige el *amor total* al hijo hasta en la prohibición y en la sanción. Como enseguida veremos, la *obediencia* es altísima virtud moral subordinada a la justicia. Precisamente porque el Dador de toda autoridad es Dios Creador, Él es, como enseña Santo Tomás [4], la *norma primera*; la autoridad participada en los padres, encarnada en la imperfectísima voluntad paterna, es la *norma segunda*. Tanto el que ejerce la autoridad como quien tiene el deber de la obediencia, deben adquirir conciencia de semejante grandeza, en ambos co-presente como íntimo lazo del amor doméstico. Tal es, pues, el primer grado de la autoridad participada.

La autoridad encausa la libertad progresiva, engendra el ambiente de amor de la sociedad doméstica, confiere sen-

4 *S. Th.*, II, 104, 1.

tido a los gozos cotidianos, modera las pasiones y da la fortaleza en las desgracias y en las pruebas; no se agota, pero concluye su misión ordenadora en la madurez de los hijos que ejercen su libertad para decidir su destino. Después, a los padres ya mayores sólo les queda el *amor purificado*, el *don de consejo* (especialmente cuando les es solicitado), la *ayuda* pronta cuando les es posible y sobre todo la *oración cotidiana* por el bien natural y sobrenatural de los hijos y de los hijos de los hijos. El papel de los padres de los nuevos padres es muy singular porque su autoridad ha cesado y el amor a los hijos (nuevos padres) y a los nietos se caracteriza por su plena libertad, escrupulosamente respetuosa de la autoridad de los nuevos padres. Los abuelos, ahora, miran el pasado con serenidad y se miran a sí mismos con el amor mutuo renovado al infinito.

2. *Los otros modos de la autoridad participada*

Pese a su belleza intrínseca, la familia no se basta a sí misma, ni siquiera para lograr plenamente el bien común doméstico. No pueden los padres procurar por sí mismos todo cuanto necesita la familia, desde los bienes útiles más elementales hasta diversos géneros de bienes espirituales. Otras familias los procuran y ellas, a su vez, necesitan de otros bienes producidos por otras; nace espontánea y naturalmente el *ayuntamiento* de familias, es decir, la comunidad o sociedad de familias que tiene como fin el *bien común del municipio* que es más que el bien singular de cada fami-

lia. Esta nueva sociedad de familias, para existir como tal, pone en acto su principio formal intrínseco que es la autoridad comunal. Su sujeto propio (llámese alcalde, intendente, jefe comunal, consejo comunal o cabildo) representa la comunidad de familias que son su norma inmediata, pero su autoridad sigue siendo delegada, ministerial o vicaria ya que es un nuevo grado de autoridad participada. Trátase, pues, de la primera sociedad inter-media porque *media* entre la familia y otras sociedades mayores y, sobre todo, entre la familia y el Estado.

Como no existen reglas fijas en lo que se refiere a las sociedades menores o intermedias, sobre todo relativas a su número, sólo será necesario indicar que, en los grandes centros urbanos se podrán distinguir los barrios; se agregarán las zonas y los pagos, las provincias y conjuntos de provincias. Todas estas sociedades, siempre imperfectas porque no se bastan a sí mismas para lograr su bien común y cada una de ellas regida por una autoridad delegada naturalmente por modo de ministerio. Existe, pues, una serie de grados de participación de la autoridad que se predica intrínsecamente de cada sociedad. A su vez, este principio válido para todas las sociedades de segundo grado fundadas en el derecho natural de asociación, como los gremios, las empresas, ciertas asociaciones y los clubes, cuya autoridad (sin la cual no existirían) es autoridad participada y ejercida, por eso, vicariamente, por modo de ministerio. El *corpus* orgánico de todas estas sociedades imperfectas, constituye el todo de la sociedad civil o sociedad política.

d) La autoridad participada en la sociedad política

1. *Toda autoridad instituida por Dios*

La común-unión de familias y sociedades menores en orden al bien común, constituye la comunidad política o sociedad civil. Las sociedades menores, cuerpos integrados de personas, constituyen la "materia" de la sociedad; en cuanto sujetos libres son la causa eficiente inmediata de la comunidad política, pero el Autor del orden natural al que mantiene en su ser por la creación continua, es la Causa eficiente mediata y absoluta y es, por eso, fuente de la "forma" o principio formal intrínseco (la autoridad) que confiere a la sociedad el *ser* tal sociedad. En este sentido, la autoridad de la comunidad política es el grado supremo temporal de la participación de la potestad; dicho de otro modo, *es la participación suprema-temporal de la autoridad imparticipada*. Esta autoridad ordena, dirige, al todo de la comunidad política. De ahí que pueda definirse como la *potestad de gobierno*. Y como el fin de esta autoridad vicaria es el *bien común temporal* del todo (causa final de la sociedad) puede decirse que el *fin*, causa de la causalidad de todas las causas, atrae, mueve, dinamiza, todos los constitutivos de la comunidad política. En su orden, se basta para alcanzar el bien común temporal y es, por eso, la sociedad perfecta.

Creo que ahora puede comprenderse a fondo la expresión de San Pablo tantas y tantas veces citada y que transcribo aquí no en sus escuetos seis términos *(non est potestas*

nisi a Deo) sino en la totalidad del argumento: "toda alma, enseña el Apóstol, se someta a las autoridades superiores. Porque no hay autoridad que no sea instituida por Dios; y las que existen, por Dios han sido ordenadas. Así que el que se insubordina contra la autoridad se opone a la ordenación de Dios, y los que se oponen, su propia condenación recibirán" (Rom. 13,1-2).

Ante todo es menester destacar que el Apóstol –que enseña aquí una verdad natural al alcance de la razón humana– se refiere a *toda* autoridad; es decir, "no existe autoridad" alguna que no sea instituida por Dios; en este caso, el acto de instituir se refiere al acto de poner algo en su ser: es el *acto de dar el ser del efecto*; por eso, la creación del hombre como ser social (y ya dije que el hombre es *socius* por naturaleza desde que, originariamente, es comunicación consigo, contigo y con Dios) implica que el principio formal constitutivo de la comunidad humana, *depende en su ser* y *está dependiendo* en su *fieri* del acto creador. Independientemente de una posible extrema indignidad del sujeto de la potestad (recuérdese que cuando San Pablo escribía el precitado texto a los romanos gobernaba el tirano Nerón) la autoridad es, para el Apóstol, potestad vicaria, participada de la *Auctoritas* divina. Por eso, abstractamente considerada, el que se opone o insubordina contra la autoridad "se opone a la ordenación de Dios"; y recordemos también que San Pablo, aunque en el texto se refiera principalmente a la autoridad de la comunidad política, dice expresamente que *toda* autoridad proviene de Dios; es decir, todos y cada uno de los grados de la autoridad, desde la autoridad doméstica a

la autoridad política. Todos son modos y grados de participación de la autoridad imparticipada que es propia del Autor del orden natural.

2. *El bien común temporal, fin de la autoridad política*

Vista la naturaleza de la autoridad (potestad de gobierno), el sujeto de la misma la pone al servicio del bien común, sea el bien común doméstico, el bien común municipal, el bien común de la provincia, del gremio o de la empresa. Cuando se trata del sujeto de la autoridad política, debe ponerla al servicio del bien común temporal del todo. En ese sentido, la expresión se refiere a todos los bienes finitos (territoriales, materiales, espirituales, culturales) y ha de conservarlos cuando sean provenientes o heredados del pasado, procurar y defender los del presente y operar adecuadamente para lograr los bienes futuros. De modo que semejante todo de orden de los bienes (pasados, presentes y futuros) de la comunidad política es el *bien común temporal*, fin de la autoridad política. No me detendré aquí en este tema, salvo para señalar escuetamente que tal bien es superior a todo bien singular y a todo bien propio de las sociedades menores las cuales (manteniendo su autonomía y libertad en su orden según corresponde por naturaleza) encuentran precisamente en el bien común del todo su mejor bien propio. Tampoco corresponde que me refiera aquí a las formas posibles que adquiere la autoridad en el tiempo histórico (regímenes políticos) y a sus funciones propias. Se trata de problemas que trato en otro lugar. Por ahora, conviene

preguntarnos por la obligación de obediencia a la autoridad y por el ámbito propio de la libertad singular en relación con la autoridad.

e) La autoridad y la virtud de la obediencia

1. *La obediencia, parte de la justicia*

Si la autoridad corresponde por esencia al Autor del ser finito que es también el *Ipsum velle subsistens*, supremo fundamento y motor de toda operación libre, el propio acto creador y conservador de Dios es *supremo poder de obligar*. Sin coacción en las voluntades libres, éstas están libremente solicitadas a la obediencia del imperio divino, explícita o implícitamente. Así, la voluntad de proceder con arreglo al orden natural es ya obediencia, al menos implícita, al dictamen del Autor del orden de la naturaleza: es querer lo que Dios quiere. Pero se trata de un acto libre de la voluntad, requerida, tensionada, herida, por nuestras propias imperfecciones y tendencias negativas; por eso la obediencia, la verdadera obediencia, es una *cualidad*, una perfección de la voluntad adquirida frecuentemente con esfuerzo y con lucha, cuyo objeto propio es el *mandato* explícito o implícito del superior; en este caso, el superior es el Creador y el mandato se sigue del orden natural creado; por tanto, la obediencia es virtud moral, parte de la justicia, desde que el mandato se funda en lo debido a cada ente en su orden [5].

5 *S. Th.*, 2, 2, 104, 2 ad 2.

Por consiguiente, no es la obediencia una suerte de compulsión extrínseca, tiránica y opuesta a la libertad; por el contrario, es libre ánimo de cumplir la voluntad del que impera; es reconocimiento justo y amoroso (aun en el caso de que fuese doloroso) que, en cuanto tal, llega a la renuncia de la propia voluntad. Semejante renuncia es acto sumamente *libre* en cuanto es elección del mandato explícito o implícito por reconocimiento y amor de la voluntad del que manda o impera.

Así como la obediencia es virtud moral, la desobediencia es pecado porque violenta el orden natural y por tanto el mandato del Legislador. La obediencia, aun en el extremo (a veces heroico y sublime) de la renuncia a la propia voluntad, pone al abediente ante la elección mejor, la más adecuada para el fin; y en cuanto la elección del medio es la médula de la libertad, la verdadera obediencia *libera*, amplía y enriquece la libertad personal. En cambio, la desobediencia como rompimiento del mandato explícito o implícito del superior (sea éste el Superior infinito, sea el superior inmediato como el padre de familia o el gobernante) corrompe la libertad y esclaviza la persona singular. Santo Tomás considera que la desobediencia como violación de los mandamientos, es pecado grave y, por analogía, lo es también la desobediencia a los superiores [6] porque tales actos son opuestos a la caridad; por eso es más grave despreciar a la *persona* del que ordena que despreciar su mandato (ib., a 2). De todos modos deseo destacar que, tratándose de la

6 *S. Th.*, 2. 2., 105, 1.

verdadera autoridad que impera y de la libre voluntad que desobedece, la primera víctima de la desobediencia es, precisamente, la libertad. No es más libre el que se jacta de desobedecer, porque vulnera el orden que es la garantía y el fundamento de su libertad.

Ansolutamente hablando, me he referido a la virtud de la obediencia por relación a quien es la Autoridad imparticipada. Pero así como la autoridad se predica intrínsecamente de la cabeza de toda sociedad, de análogo modo la obediencia corresponde a todos cuantos se subordinan al sujeto de la autoridad participada. En este caso, el mandato, explícito o implícito, del padre de familia es acto de su autoridad participada; rectamente entendido y aunque se tratase de algo cotidianamente sencillo, es sacro y respetable y la obediencia acto recto y virtuoso. Si es recto, el mandato se funda en el *amor* al hijo y el acto de obediencia debe fundarse en el *amor* al padre. Diálogo cotidiano de amor mutuo (allende los subjetivos estados del humor), en el consejo, en el mandato mismo y en la sanción.

De la sola exposición surgen nítidamente los *límites*, tanto de la autoridad paterna cuanto de la obediencia. El sujeto de la autoridad no puede mandar la comisión de un pecado (siempre opuesto a la justicia) ni el subordinado debe obedecer el mandato claramente opuesto al orden natural; en el fondo (no quizá en las "formas" exteriores) el mandato no es tal y la obediencia tampoco. La voluntad pervertida de quien manda deja de ser "norma segunda" de la voluntad subordinada porque se opone a la "norma primera" que es la voluntad del Autor del ser finito.

Si los mandatos son injustos y la "obediencia" pierde sentido, padecemos la disolución de la sociedad doméstica. En cambio cuando la familia es comunidad de amor, por ejemplo, cuando prescribo un mandato a un hijo pequeño *porque le amo absolutamente en su ser*; él me obedece (aunque todavía no llegue a comprender todos los motivos del mandato) porque me ama sin reservas. En tal caso, este acto de infantil reverencia y de amor es fuente de la virtud de la *piedad*.

Se me dirá y con plena razón, que es cada vez más difícil determinar el ámbito justo de la autoridad y el del deber de la obediencia en cada caso; en efecto, me he limitado a exponer la doctrina general que debe iluminar, aquí y ahora, cada uno de nuestros actos de autoridad y de obediencia para procurar mejor el bien común doméstico. Con qué profunda satisfacción y reconocimiento recuerdo hoy, el haber obedecido a mis padres cuando, siendo niño, estaba sujeto a su autoridad, porque me ha permitido ser hombre libre y, a la vez, capaz de ejercer autoridad; con cuánto enternecido amor recuerdo el amor que mis padres se profesaban y del cual surgían muchos de sus mandatos, porque ha sido el fuego secreto y la guía segura de mi propia familia. Por experiencia os digo que autoridad y obediencia, amor y subordinación, disciplina y libertad, formaron un solo haz y un hilo de oro que utilicé más tarde cuando fundamos,

mi mujer y yo, una nueva e irrepetible sociedad doméstica.

2. *Despotismo planetario y desorden esencial*

En cuanto a las sociedades menores, desde la comuna hasta la comunidad perfecta que es la sociedad civil, autoridad y obediencia siguen los mismos principios. El ciudadano está obligado a obedecer a la autoridad legítima cuyos mandatos se ordenan a procurar, conservar y defender el bien común temporal; Santo Tomás enseña que "el que obedece [...] es movido por el imperio del que manda por cierta necesidad de justicia"; por eso surgen aquí sus límites y, por tanto, los casos en los cuales el ciudadano está eximido de la obediencia: ante todo "en razón de un mandato de una autoridad mayor". Lo ejemplifica con un texto de San Pablo en el cual el Apóstol explica que no se obedecerá al procurador cuando manda lo contrario del procónsul, ni a éste si ordena algo contrario a lo dispuesto por el emperador y tampoco a éste si preceptúa algo contra la voluntad de Dios. Tampoco debe obedecerse al superior cuando éste manda algo fuera de los límites de su autoridad [7]. Obedecer lo injusto es, en verdad, una obediencia *falsa*; es, en cambio, obediencia *suficiente* la que cumple con lo que está prescripto y es *perfecta* "la que obedece en todo aquello que es lícito" (ib., ad 3).

Autoridad y obediencia, que se corresponden a autoridad y libertad (porque la obediencia es un hábito operativo bue-

7 *Rom.* 13, 2; *S. Th.*, 2. 2., 104, 5.

no de la voluntad), forman un solo tejido, una suerte de malla que es el orden social. La autoridad mal ejercida (injusta, arbitraria o tiránica) y la falsa obediencia o la desobediencia formal, constituyen el motor del desorden social, de la corrupción generalizada y la senda segura de la disolución política. Este lamentable fenómeno se extiende por el mundo como un *despotismo planetario* que, lejos de constituir un orden es un tiránico *desorden esencial* resultado de una concepción autosuficiente de la humanidad.

f) Autoridad, libertad y obediencia a la luz de la revelación cristiana

Recordemos tesis elementales. Al comienzo se fundamentó la noción de autoridad en la participación del ser en el ente y en la subsiguiente noción de *creatio ex nihilo*. Esto conlleva la afirmación de que Dios es la *auctoritas* imparticipada. De Él procede, por tanto, toda autoridad: la del hombre sobre el cosmos (Adán es el virrey del Universo), la del padre sobre la sociedad familiar, la de quien gobierna sobre la sociedad civil. Sin embargo, estas verdades de orden natural eran apenas vislumbradas, como en penumbras, por el pensamiento clásico y, menos aún, por el pensamiento primitivo. Si bien se reconocía que no era concebible una sociedad sin autoridad, el origen y su naturaleza dependían de la aceptación previa sin discusión de mitos primitivos anteriores a la reflexión crítica. En un pueblo tan "positivo" como el romano, la actuación de la autoridad o el debate

previo, era presidido por el sacrificio, por la consulta de los auspicios, en las entrañas de una bestia o en el vuelo de un pájaro; la autoridad *suponía* un mundo no visible de la necesidad y del destino, ligado siempre a los mitos de origen aceptados, sin crítica, como herencia de los antepasados. En las sociedades primitivas, esta dependencia se acentúa hasta adquirir la autoridad un decisivo carácter mágico. La fuerza mágica de la potestad requiere la obediencia absoluta; la desobediencia equivale a un desafío a la voluntad de los dioses o al sino ineluctable.

La revelación bíblica hizo estallar esta visión mítico-mágica de la autoridad porque la noción de creación (un comienzo absoluto del ser finito) no podía no *desmitificar* la potestad: por un lado, fue despojada de aquellos elementos mítico-mágicos y, por otro, fue *transfigurada* en un verdadero *ser nuevo* que la clarificó como autoridad. Gracias a la noción de creación, supo el hombre que la autoridad, esencial en Dios creador, es una suerte de prolongación, de expansión del mismo acto creador. La potestad del emperador dejó de estar pre-determinada por factores mítico-mágicos, para mostrarse en su verdad como la participación ministerial o vicaria de la autoridad de Dios personal y providente *al servicio* del bien común de la sociedad política. El emperador, cuando se convierta al Cristianismo, pasará a ser el *primer servidor* del bien del todo en cuanto sujeto de la potestad vicaria. Quizá podamos afirmar que en Teodosio se llevó a cabo esta revolución fundamental.

Vistas así las cosas, la Revelación no sólo no invalidó a la filosofía política, sino que fue el factor esencial de un enor-

me *progreso* de la filosofía política como filosofía política, del saber natural como saber natural. Claro es que los antecedentes doctrinales de esta concepción de la autoridad (provenientes de la tradición bíblica) son remotos. La afirmación paulina de que toda autoridad proviene de Dios, es manifiesta en todo el Antiguo Testamento. Aquella afirmación es válida no sólo para el pueblo de la promesa que sigue los dictámenes de Yahvé, sino para todos los pueblos del mundo; el autor del Eclesiástico dice: "En manos de Dios descansa el gobierno del mundo, / y el gobernante adecuado al momento establece sobre él. / En las manos de Dios está el poder de todo hombre / y a la persona del legislador confiere su majestad" (Eclo 10,4-5). Para el pueblo de la Alianza, la autoridad (que es de Dios) es ejercida *en nombre de Yahvé* en cualquiera de sus grados; de ahí que fuese tan importante el conocimiento de las Escrituras para bien conocer la voluntad del Señor.

En los comienzos, el Señor puso todo lo creado bajo el poder y la autoridad del hombre (Gn 1,28), verdadero vicario, virrey del orden del mundo; ordenamiento perdido por el pecado de autosuficiencia, *restaurado* cuando el Pobre de Yahvé murió en la Cruz proclamando que todo se había cumplido (Jn 19,30).

La obediencia infinita de Jesucristo a la infinita y salvífica autoridad del Padre, puede percibirse en la agonía del monte de los olivos cuando, puesto de rodillas, oraba al Padre: "Padre, si quieres, quita de mí este cáliz; mas *no se haga mi voluntad, sino la tuya*" (Lc 22,42). Y fue obediente hasta la Muerte. Esta obediencia insondable, indecible, inaudita,

presupone la obediencia de María en el momento en el cual el tiempo histórico llegó a su plenitud (Gal 4,4). Las palabras de María: "he aquí la esclava del Señor; hágase en mí según tu palabra" (Lc 1,38), no sólo constituyen el *asentimiento* solicitado por Dios y esperado por la humanidad, sino la libre *obediencia* de María; asiente y obedece en nombre de la humanidad y, en ese instante preciso, es ya mediadora. Pero también la obediencia de María presupone la obediencia de San José a la voluntad del Padre. José nada dijo, guardó silencio, como advierte Juan Pablo II [8], pero *"hizo* como el ángel del Señor le había mandado" (Mt 1,24). Como ningún otro, José es testigo del misterio encarnado en María y su matrimonio con Ella "es el fundamento de la *paternidad* de José". El Espíritu Santo, no sólo confirma su autoridad paterna [9] sino que el Verbo se somete a José; el Mesías crece en su casa, bajo su techo, y el sagrado *silencio* de José guarda esa insondable intimidad del misterio. El Salvador "les estaba sujeto" (Lc 2,51): estar sujeto significa reconocer su autoridad, la *autoridad paterna* de José. Vida activa y vida contemplativa se vuelven indiscernibles de puro unidas en la vida interior de José. Obediente al Padre haciendo de inmediato lo que le manda, a su vez ejerce auténtica autoridad paterna sobre Jesucristo. Con San José, la obediencia y la autoridad alcanzan la santidad suprema y el mismo Señor que le estaba sujeto durante su vida oculta, nos muestra claramente su humanidad y cómo es verdad

8 *Redemptoris custos*, nº 4 y 17.
9 Juan Pablo II, *op. cit.*, nº 7.

que "habitó" entre nosotros.

La autoridad, considerada ahora desde el misterio de la "nueva creatura", adquiere una insondable sacralidad: el padre cristiano, el legislador cristiano, el gobernante cristiano no sólo son administradores de la sacra potestad que está en sus manos, sino que, por eso mismo, deben orientarla hacia el Bien Común Sobrenatural de sus subordinados, infinitamente más valioso (porque se trata de Dios Uno y Trino) que Dios considerado sólo como Bien Común Absoluto. Cristo venía preparando a los discípulos para la comprensión de su doctrina: el primer paso es el reconocimiento de que la autoridad política temporal proviene de Dios; si así no fuere, San Pablo no hubiese apelado a la autoridad del César en ciertas circunstancias (Act. 16,37; 22,25; 25, 12) ni exhortaría a Timoteo a rezar por los gobernantes (I Tim 2,2). No hacía más que seguir fielmente al Señor quien, en el episodio de la licitud del impuesto al César tramposamente planteado por los fariseos, reconoce la autoridad y la jurisdicción del emperador: "pagad, pues, al César lo que es del César" (Mt 22,21); y cuando está ante Pilato, expresamente proclama la autenticidad de su potestad: "No tendrías autoridad alguna contra mí, si no te hubiese sido dada de lo alto" (Jn 19,11).

Las consecuencias se imponen por sí mismas: es obligatorio para todo sujeto de la autoridad temporal, someter su potestad a la ley de Dios. En la economía de la salvación, la autoridad no puede ser autosuficiente y quienes son sus depositarios tienen la capacidad y la obligación de rendirla

al único Dios verdadero y a la única Iglesia verdadera. Desde el punto de vista cristiano, la autoridad está asociada a la redención del hombre y ningún cristiano católico puede, sin pecado, renunciar a esta misión de la autoridad. El ejercicio de la autoridad debe ser *santificadora* desde el padre de familia al gobernante político porque en todos sus grados, debe ser ejercida según el Modelo de todo gobernante que es Cristo, Rey de Reyes. No se vea en mis palabras una suerte de exageración, porque es lo menos que Dios pide al sujeto cristiano de la autoridad. Tampoco nos dejemos impresionar por la multitud de ejemplos de corrupción y antitestimonio de los *sujetos indignos* de la potestad; en verdad, la autosuficiencia mundana del gobernante se *apropia* indebidamente, usurpa la autoridad como si fuera absolutamente suya: es el pecado esencial del totalitarismo, porque se apropia de la potestad divina, invierte su sentido y la des-orienta poniéndola al servicio de sí mismo. Pecado verdaderamente satánico porque es imitación fiel de la actitud del "dios de este mundo" que quiere que toda autoridad provenga sólo del hombre y, en el fondo, *de sí mismo*. Es la reiteración del pecado de los orígenes porque si el hombre es como Dios (Gn 3,5) entonces toda autoridad se vuelve definitivamente secular. Los actuales planes y realizaciones conducentes a un "nuevo (en verdad viejo) orden del mundo", son satánicos. Debemos proclamarlo y reiterarlo.

Por otra parte, el acontecimiento de la muerte salvadora de Cristo, ha *liberado* al hombre del despotismo del pecado; por eso, así como la autoridad temporal ejercida despóticamente contra el hombre oprime o quita su libertad, el ejer-

cicio cristiano de la autoridad (que implica orden, disciplina, sacrificio) abre el ámbito de la libertad verdadera. No sólo no está reñido el ejercicio de la autoridad (por un sujeto cristiano) con la libertad sino que es la fuente viva y la expansión de la libertad. Cuando San Pablo dice que hemos sido "llamados a la libertad" (Gal 5,1), es verdad que se refiere a la liberación del pecado por Cristo, pero esta liberación *incluye* a todo sujeto de autoridad, desde el padre de familia al gobernante, que pone la potestad al servicio de la verdadera liberación del hombre.

De todo esto se sigue la sacralidad y necesidad de la obediencia. El Modelo es Cristo, el Obediente al Padre; en verdad, la obediencia de Cristo es la misma liberación o salvación del hombre. Él nos enseña no sólo la obediencia al Padre sino que, con ella y por ella, nos enseña también la obediencia a toda autoridad participada legítima: en nombre de Cristo, debemos obedecer a los padres, a los maestros, al superior, al gobernante; pero también en su Nombre sabemos que, cuando ejercen la autoridad *contra* la ley de Dios, tenemos el deber de "obedecer a Dios antes que a los hombres" (Act 5,29) aunque esa "desobediencia" obediente conlleve la gloria del martirio.

Índice de nombres

Agustín, San, 19, 27, 37, 46, 56, 94
Alberdi, J. B., 13
Antonino de Florencia, San, 48
Aristóteles, 47, 108

Baudry, L, 18
Biel, G., 20
Billot, L., 70
Boulanger, j., 36
Buenaventura, San, 61

Calvino, J., 21, 22
Condillac, E., 28
Condorcet, M. de, 37, 43
Constantin, C., 54
Constantino, 54, 64

D'Alembert, J.R., 25, 28, 41
Doncoeur, P., 18
Dupanloup, Mons. 55

Feuerbach, F., 30
Franklin. B., 25, 39, 40, 43
Friedman, M., 72

Galvão de Souza, JJ. P., 17
Gilson, E., 62
Godard, 55
González, F., 92
Gregorio de Rimini, 20
Gregorio XVI, 54, 55,74
Groethuysen, B., 26, 28

Hazlitt, 90
Helvetius, C. A., 25, 29
Hobbes, J., 24, 33, 34
Holbach, P.H., 25
Hume, J., 34
Hutcheson, H. R., 34

Jefferson, T., 40
Jellinek, J., 41
Juan de Jandun, 16, 18, 19
Juan Pablo II, 74, 76, 86, 126
Juan XXIII, 75

Kant, M., 25, 49
Keller, 44
Keynes, 72

La Mettrie, 25
Lacordaire, E., 55
Lagarde, G. de, 15, 18
Lamennais, F., 25, 54, 89
León XIII, 32, 48, 49, 50, 53, 58, 69, 73, 75, 78, 84
Locke, J., 24, 34, 35, 36, 40, 49
Luis de Baviera, 16, 18
Lutero, M., 20, 22

Maritain, J., 54
Marsilio de Padua, 17, 18
Meinvielle, J., 54
Mises, L. von, 72
Mitterand. F., 92
Montalambert, Ch., 55
Montesquieu, Ch., 28, 34, 41
Mussolini, B., 92

Nenni, P., 92
Nicolás de Autrecourt, 18, 19

Occam. G. de, 15, 16

Pablo VI, 75, 76
Palacios, L. E., 62, 65
Palumbo, C., 48
Pascal, G. de, 54, 55, 57
Pelagio, 72
Perón. J. D., 72
Pie, L. E., 55
Pío IX, 56
Pío X, San, 84
Pio XI, 75, 77, 110
Pío XII, 63, 64, 65, 75, 78, 79, 81
Platón, 100

Rivière, J., 19
Roberto Belarmino, San, 55
Robespierre, M. de, 38
Roepke, W., 70, 71, 72
Rougier, 90
Rousseau, J.J., 35, 41

Sarmiento, D. F., 29
Shattesbury, Lord, 28, 34
Sièyes, E. J., 38, 41, 42
Sombart, W., 41, 45, 46, 47
Suárez, F., 55

Talleyrand, Ch., 53
Tocqueville, A. de, 38
Toland, J., 24
Tomás de Aquino, Santo., 45, 46, 47, 48, 55, 102, 103, 105, 112, 118, 119, 122
Troeltsch, E., 44
Turgot, A. R., 36

Veuillot, L., 55
Vignaux, P., 19
Voltaire, F., 24, 25, 27, 39, 40

Weber, M., 21
Wilhelmsen, F., 21, 22
Wulf, M. de, 18

Yrigoyen, H., 82

Zubiri, X., 91

Se terminó de imprimir
en Alba Impresores
Amancio Alcorta 3910, Buenos Aires,
República Argentina

Junio de 2008